التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون و مونتسكيو

التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية
بين ابن خلدون و مونتسكيو

تأليف

أحمد العجلان

التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية

بين ابن خلدون و مونتسكيو

تأليف: أحمد العجلان

الطبعة الأولى: ٢٠٠٨.

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة.

جميع العمليات الفنية والطباعية تمت في:

دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع

يطلب الكتاب على العنوان التالي:

دار ومؤسسة رسلان

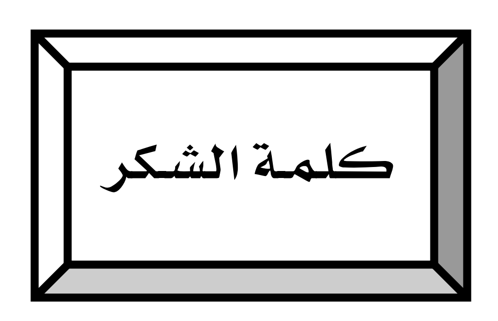
للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا ـ دمشق ـ جرمانا

هاتف: ٠٠٩٦٣ ١١ ٥٦٢٧٠٦٠

فاكس: ٠٠٩٦٣ ١١ ٥٦٣٢٨٦٠

ص. ب: ٢٥٩ جرمانا



أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف

الدكتور سمير الشيخ علي

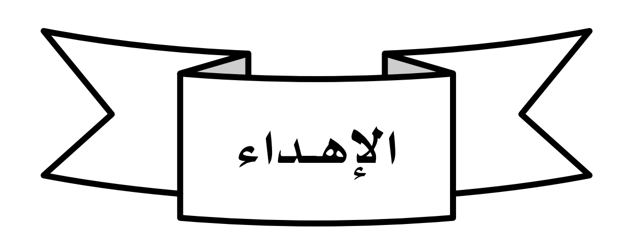
على كل ما قدمه لي في سبيل إنجاز هذا البحث

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى

الدكتور يوسف سلامة

من قسم الفلسفة

الذي شاركنا حمل أعباء هذا البحث وتحمل مصاعبه



- إلى أمي وأبي وإخوتي
- وإلى كل من علمني حرفاً.



مُقَدِّمَة

يعود الاهتمام بفهم أثر البيئة الطبيعة على المجتمع إلى عصور قديمة فقد حظي هذا الموضوع باهتمام المفكرين الإغريق، فكتب هيبوقراط (٤٢٠ ق.م) كتاباً بعنوان: (الجو والماء والإقليم) بيَّن فيه الفروق التي لاحظها بين سكان الأقاليم الجبلية، وبين سكان الأقاليم السهلية المكشوفة....[١].

في حين أن (بركليس) ذهب أبعد من ذلك، فهو يرى أن للمناخ آثاراً على الإنسان والحيوان والنبات، وكذلك على البناء الجسمي للإنسان ولسانه وحالته الاقتصادية والاجتماعية والحرفية وعاداته وتقاليده. وقسَّم الأرض من الناحية الجغرافية إلى ثلاثة أقاليم:

١ ـ الإقليم الشمالي (وسط أوروبا):

يتميز مناخياً بأنه بارد رطب، وهذه الخصائص المناخية أدت إلى نمو حشائش قصيرة (الاستتبس) تنمو عليها أعداد قليلة من الحيوانات الصغيرة الحجم، ويتميز سكان هذا الإقليم بأنهم ضخام الأجسام، صهب (حمر) الشعر، وتفكيرهم جامد متأخر كونهم يعيشون حياة رعوية رتيبة.

٢ ـ الإقليم الأوسط:

يتميز بالمناخ المعتدل، فاعتبر اعتدال المناخ سبباً في طول السكان وذكائهم وتفوقهم العلمي، وينطبق ذلك على اليونان من أبناء جلدته.

٣ ـ الإقليم الجنوبي (السودان) ويضم ليبيا ومصر:

مناخه شديد الحرارة جاف وأرضه مستوية خصبة، متنوع النبات والحيوانات. أما سكانه فيتميزون بنحالة الجسم واسوداد البشرة والشعر، فنعتهم بالكسل والخمول[٢].

ويتبين لنا من خلال هذه الأمثلة اهتمام المفكرين اليونان منذ وقت مبكر بفهم أثر البيئة الطبيعية في الخصائص البيولوجية والنفسية للإنسان ، واستمر الاهتمام من قبل الباحثين في محاولة فهم أثر البيئة الطبيعية على الإنسان، وفي مراحل متأخرة

ظهرت في العالم الغربي مدارس فكرية متعددة تهتم بهذا الموضوع، وكان من بين أشهر هذه المدارس:

١) ـ المدرسة الحتمية (Determinism): بدأ الفكر الحتمي في البروز خلال القرن التاسع عشر، واستمر حتى أوائل القرن العشرين، والمدرسة الحتمية أو البيئية تعتبر الإنسان كائناً سلبياً، خاضعاً للظروف البيئية المحيطة به، وما حياته الجسدية والاجتماعية والحرفية إلا إنعكاساً لتكيفه مع البيئة.

ومن أشهر أعلام هذه المدرسة المفكر الألماني (فريدريك راتزل F.ratzel (١٨٤٤-١٩٠٤) الذي يعود إليه الفضل في وضع أسس علم الجغرافية البشرية على أساس منهجي موضوعي، وقد وضع أول مؤلَّف جغرافي هام له، وهو (جغرافية الإنسان)، الذي حاول فيه ربط الظروف الطبيعية بالظاهرات البشرية، وعرَّف الجغرافية البشرية بأنها دراسة أثر البيئة على الإِنسان.

ويعتبر راتزل المؤسس لنظرية الحتمية الجغرافية، التي نادى أنصارها بأن جميع مظاهر نشاط الإنسان توجهها ظروف البيئة الطبيعية، بل ذهبوا أبعد من ذلك، إلى أنه من الممكن استنتاج النشاط البشري في إقليم ما، بمجرد معرفة ظروف البيئة الطبيعية.

لقد اعتبر راتزل في كتابه: [(الجغرافية السياسية) الذي نشره سنة (١٨٩٧)]، أن مساحة الدولة هي مقياس قوتها السياسية، لذا ارتكز مبدؤه على التوسع الإقليمي للدولة على حساب جيرانها، لأن انهيار الدولة ـ برأيه ـ يكون بانهيار مجالها الحيوي، لذلك لم يؤمن راتزل بثبات خطوط الحدود السياسية للدول، بل اعتبر الحدود السياسية منطقة استيعاب متنقلة Shifting zone ، لا بد لها أن تتجاوب باستمرار مع احتياجات الدولة Assimilation، وقد استندت النازية فيما بعد إلى هذه النظرية في محاولتها للتوسع على حساب جيرانها.

وقد تبنت مس إلين سامبل Miss Ellen sample الأمريكية تلميذة راتزل أفكاره ونقلتها إلى أمريكا، وإن كانت قد عدلت عليها تعديلاً كبيراً. وقد تبعها كثير من المتحمسين في ميدان الحتمية Determinism أو البيئية Environmentalism، وحاولت في كتابها Inflvences of geographic

environmentalism عن تأثير البيئة الجغرافية، الذي نشرته في أمريكا عام (١٩١١)م، دراسة آراء راتزل، وتقديم أفكاره التي ذكرها في جغرافية الإنسان Antropogedgraphic إلى قرّاء الإنكليزية.

ولكي نقف على حقيقة رأي مس سامبل عن العلاقة بين البيئة والإنسان، نسوق الفقرة التالية من مقدمة كتابها السابق ذكره، وهي توضح الحتمية المتطرفة حيث تقول: الإنسان نتاج من أديم الأرض، ومعناه ليس فقط أنه وليد الأرض، تراب من ترابها، ولكن أيضاً قد رعته الأرض ووضعته في أعماله، ووجهت أفكاره، وواجهته بالصعوبات التي قوت من جسمه، وشحذت من عزائمه، وأعطته مشاكله من الملاحة أو الري. وفي نفس الوقت همست إليه بإيحاءات حلولها. لقد توغلت الأرض في عظام الإنسان وأنسجته كما تغلغلت في عقله وروحه.

أما فكتور كوزن Victor cousin فيقول: أعطني خريطة لدولة ما ومعلومات وافية عن موقعها ومناخها ومائها ومظاهرها الطبيعية الأخرى ومواردها وإمكانياتها الطبيعية، وبإمكاني في ضوء ذلك أن أحدد لك أي نوع من الإنسان يمكن أن يعيش في هذه الدولة، وأي دور يمكن أن تمثله هذه الدولة في التاريخ. وليس هذا الحكم قائماً على الصدفة، بل هو قائم على أساس الضرورة التي تحتِّمها البيئة (٣).

٢ ـ المدرسة الاحتمالية أو الإمكانية Possiblism :

تعتبر المدرسة الإمكانية مناهضة لأي نوع من الحتمية البيئية، وتنادي بإمكانية الإنسان في أن يختار من البيئة ما يلائم حياته، وهو يستجيب لظروف البيئة، ولكنه لا يخضع لها خضوعاً كاملاً.

ومن أهم رواد هذه المدرسة لوسيان فيفر Lucian fever الذي هاجم الحتميين في كتابه: (الأرض والتطور البشري)، (laterret levolvition)وقدَّم الأدلة على سطحية آرائهم، وبرأيه أنه لا يمكن للإنسان أن يصبح عبداً للطبيعة يأتمر بإشارة منها فيتوجه إلى المكان الذي تختاره هي، فليس هناك ضروريات بل إمكانيات، والإنسان هو سيد هذه الإمكانيات يختار منها ما يشاء.

وقد تصدى علماء الإنثربولوجيا والتاريخ لآراء الحتميين في أهمية تأثير البيئة على الإنسان، فقد انتقد (دوركهايم) Dorkheim أفكار راتزل حول تأثير البيئة الطبيعية في الحياة الاجتماعية، وأرجع الاختلافات في الحياة وعدم التشابه في الأنماط المعيشية للمجموعات البشرية في البيئات المتشابهة مناخياً إلى طبيعة الإنسان وقدراته الجسمية والفكرية ونظامه السياسي والاقتصادي والاجتماعي ومتطلباته ورغباته الحياتية(٤).

وبالرغم من اهتمام الباحثين في مختلف مراحل تطوُّر الفكر البشري بفهم أثر البيئة الطبيعية على الإنسان والمجتمع، إلا أن أفكار مونتسكيو وابن خلدون من هذا الجانب لم تحظ بالاهتمام الكافي، ومن هنا تأتي أهمية الدراسة التي بين أيدينا، لمعرفة أفكار هذين المفكرين بشكل عام، وفي مجال أثر البيئة الطبيعية بشكل خاص.

أهمية الدراسة

كثيرةٌ هي الدراسات التي أُنجزت عن مقدمة ابن خلدون، فعندما كتب (ساطع الحصري) كتابه (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) في عام (١٩٥٢)م، كتب في مقدمته: "مقدمة ابن خلدون هذا الموضوع المبتذل المعاد"(٥) فإذا كان البحث في مقدمة ابن خلدون مبتذلاً ومعاداً كما يقول (ساطع الحصري) منذ عام (١٩٥٢)م، فكيف الحال به اليوم بعد مرور أكثر من نصف قرن، ولا يكاد يمر عام دون أن تكون هنالك دراسات وأبحاث جديدة عن مقدمة ابن خلدون؟.

ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة (لروح الشرائع) فالبحوث التي ظهرت عنه ليست قليلة، وإن كانت أقل من البحوث والدراسات عن مقدمة ابن خلدون.

في الحقيقة إن الناظر إلى الكم الهائل من الدراسات والبحوث والرسائل الجامعية التي قدمت في مقدمة ابن خلدون وروح الشرائع، سوف يتساءل: ما هي الفائدة من دراسة جديدة في هذا الميدان؟ وما هي أهمية دراستنا هذه؟.

تكمن أهمية الدراسة في أنها تركز على جانب أساسي في فكر ابن خلدون و مونتسكيو، غفلت عنه البحوث والدراسات السابقة على أهميتها وكثرتها، وهو أثر البيئة الطبيعية على المجتمع في المنظومة الفكرية لكلٍّ من هذين المفكرين،

فالدراسة تبرز أهمية ومحورية نظرية أثر البيئة الطبيعية عند كل منهما بالنسبة لمجمل الأفكار الأخرى.

فمن خلال دراستنا نحاول أن نبين أن البيئة الطبيعية وفق تصوُّر ابن خلدون هي ما يخلق السمات البيولوجية والنفسية عند الإنسان، وإن هذه الأخيرة، أي السمات البيولوجية والنفسية هي التي تعطي للدولة (الحكومة) شكلها وعمرها، وإن الدولة هي العامل الأهم الذي يؤثر في المجتمع، ويشكله على هيئاته المختلفة.

ونبين أيضاً أن البيئة الطبيعية عند مونتسكيو هي التي تخلق طبائع الحكومات الثلاث: (الملكية، والجمهورية، والمستبدة)، وطبائع الحكومات هذه تصدر عنها مبادئ الحكومات (الشرف في الملكية، والفضيلة في الجمهورية، والخوف في المستبدة) والتي بدورها تؤثر في مختلف نواحي المجتمع.

وتظهر أهمية الدراسة في أنها أيضاً تكشف عن ارتباط أفكار كلٍّ من ابن خلدون و مونتسكيو في الواقع الاجتماعي لمجتمع كلٍّ منهما، فنبين التوظيف السياسي من قبل هذين الباحثين لأفكارهما الاجتماعية، ولا سيما نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع بما يخدم المصالح التي كان يسعى كل منهما إلى تحقيقها.

فأفكار ابن خلدون و مونتسكيو هي نتاج حقيقي للواقع الاجتماعي الذي كان يعيشه كل منهما، ففي دراستنا هذه سوف نتبين خطأ وجهة نظر بعض الباحثين الذين ظنوا أن أفكار ابن خلدون خالية من أي مضمون سياسي أو عملي تطبيقي، ومنهم على سبيل المثال (جورج لابيكا) إذ كتب يقول: "لا يعبأ ابن خلدون رغم كونه فاعلاً في الهيئات السياسية وشاهداً عليها ومحللاً لها، لا يعبأ لحظة واحدة بصوغ مبادئ حكم مع أنه يبلور في منعطف الأبحاث التي قد لا نمانع في تسميتها أبحاثاً أثنولوجية وجيو سياسية واقتصادية وأنثروبولجية، يبلور ديناميكية مجتمعية حقة"(٦).

وكما يكتب (غوستون بوتول): "لا تظهر عنده أبداً فكرة أن دراسة المجتمعات يمكن أن تسهم يوماً في إصلاحها، فلا يكشف تشخيص ابن خلدون أية وصفة علاجية أو حتى إيتوبيا"(٧).

وكذلك ذهبت إلى مثل ذلك الباحثة (زينب الخضيري) بقولها: "إن مقدمة ابن خلدون تكاد تكون مجردة من كل نزعة سياسية وعملية، وكل ما كانت تهدف إليه هو دراسة الواقع الاجتماعي في محاولة لمعرفة القوانين التي تتحكم فيه أثناء تطوُّره"[٨].

فأفكار ابن خلدون ونظريته في أثر البيئة الطبيعية، كانت ذات مضمون علمي إذ إن ابن خلدون كان يهدف إلى تأسيس علم جديد، هو ما سماه (بعلم العمران البشري)، وذات مضمون سياسي عملي إذ إن ابن خلدون من خلال فكره الاجتماعي ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، كان يهدف إلى بلورة موقف سياسي من الصراع العنيف الذي كان سائداً في زمانه داخل بنية المجتمع العربي وخارجها.

وكذلك الأمر مع مونتسكيو، ففكره الاجتماعي ونظريته في البيئة الطبيعية، وتأثيرها على المجتمع الإنساني، وإن لم يكن يهدف من خلاله إلى تأسيس علم جديد ـ كما هو الحال مع ابن خلدون ـ فإنه جاء مرتبطاً أشد الارتباط بظروف عصره، فمونتسكيو من خلال (روح الشرائع) عكس موقفاً سياسياً عملياً: إذ إنه لم يكن في معزل عن حالة الحركة والنهوض التي كان يشهدها المجتمع الفرنسي والأوروبي عموماً في زمن مونتسكيو، فإذا كان الخط العام لأفكار المؤلفين في تلك المرحلة كان يسير باتجاه الإطاحة بالنظم الملكية واستبدالها بالنظم الجمهورية، مما مهد لكثير من الباحثين إلى القول بأن مونتسكيو كان داعياً للإطاحة بالملكية، واستبدالها بالنظام الجمهوري، ومنهم (محمد مصطفى صفوت)إذ كتب يقول: "إن مونتسكيو نادى بأن النظم الحكومية يجب أن تقوم على سيطرة الشعب على إدارة الأمور بنفسه، وهذا كان له الأثر الكبير في الدستور الأمريكي (١٧٨٧) وعلى الجمهورية الفرنسية الأولى ودستورها، ففكرة الحرية التي يقوم عليها النظام الجمهوري في العالم الحديث مدينة إلى حد كبير لمونتسكيو"[٩].

كذلك عالم الاجتماع (مصطفى الخشاب) في قوله: "وغني عن البيان أن مونتسكيو كان كذلك من أبلغ رسل الثورة الفرنسية ومن أقوى العوامل المهيئة

لقيامها، وذلك مما أذاعه من آراء في الحريات وبما شنَّه من حملات بليغة على الحكم المطلق، وعلى النظم السياسية والاجتماعية الفاسدة"[10].

إلا أن مونتسكيو ـ كما سوف نبيِّن في دراستنا ـ لم يكن أبداً من أنصار الجمهورية، بل هو على العكس من ذلك كان داعياً إلى النظام الملكي ومحذراً من استبداله بأي نظامٍ آخر للحكم، فلقد سعى مونتسكيو من خلال نظريته في أثر البيئة الطبيعة على المجتمع الإنساني إلى القول بأن الملكية ظاهرة طبيعية في أوروبا لا يمكن استبدالها بنظام حكم آخر يخالف طبائع الأمور ومنطقها الطبيعي.

فلقد غفل الكثير من الباحثين عن حقيقة "أن مونتسكيو ينتمي لذلك الحزب المعارض اليميني ذي الطرف الإقطاعي الذي لم يكن ليقبل بالانحطاط السياسي لطبقته"[11]، وبهذا لا يمكن أن يكون مونتسكيو معارضاً للنظام الملكي الذي ترتبط به مصالح طبقة النبلاء التي ينتمي إليها مونتسكيو ارتباطاً عضوياً.

ومن أهمية الدراسة أنه من خلال شرحنا لنظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع بين ابن خلدون ومونتسكيو يؤدي بنا ذلك إلى شرح وتوضيح كل من مقدمة ابن خلدون وروح الشرائع، وإزالة الغموض واللبس عنهما، وغموض هذين المصدرين يشكل عقبة أمام الباحثين فيهما.

ولقد عبر الكثير من الباحثين عن هذه الصعوبة، ومنهم الدكتور (محمد عابد الجابري) في بحثه (العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) بقوله: "كتب مكسيم رودنسون يصف تراث كارل ماركس فقال: لقد قال ماركس أشياء كثيرة ، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة. إن هذ التراث كالكتاب المقدس، حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضالته".

وإذا كان هذا الوصف يصدق على تراث كارل ماركس، فهو في نظري يصدق أيضاً على مقدمة ابن خلدون، فليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في (المقدمة) ما يرضيه أو يسخطه، بل إن المؤمن والملحد والكاهن والمشعوذ والفيلسوف والمؤرخ ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه، كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في (المقدمة) ما يبرِّرون به أي نوع من التأويل

يقترحونه لأفكار ابن خلدون. كيف السبيل إلى ذلك، وفي (المقدمة) فقرات وعبارات تحتمل أكثر من معنى، وفصول من الصعب تجاهل ما بينها من (تناقض)، أو على الأصح ما يبدو أنه كذلك، فكثيراً ما يفهم القارئ من بعض فقرات (المقدمة) معنى ما، حتى إذا أعاد قراءتها وجد نفسه أمام معنى آخر مخالف أو مناقض للمعنى الأول ! ولعل هذا ما عبر عنه علي الوردي بقوله: "وأعترف أنني لم أستطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرأت مقدمته عدة مرات قراءة إمعانٍ واستقصاءٍ، وفي كل مرة أقرأ المقدمة فيها أكتشف منها وجهاً جديداً من آراء ابن خلدون. ومن يدريني فلربما كنت حتى الساعة بعيداً عن فهم مقصد ابن خلدون كما هو في حقيقة أمره"(١٢).

أما عن صعوبة (روح الشرائع) فقد كتب (أندريه كريسون): "من بين جميع المؤلفات المشهورة في اللغة الفرنسية: ربما كان (روح الشرائع) المؤلف الذي يستدعي إعطاء فكرة إجمالية عنه أكبر صعوبة"(١٣).

أما (دونالد سترومبرج) فيقول: "إلى اليوم يبدو لنا (روح الشرائع) كتاباً غريباً"(١٤).

أهداف الدراسة

١ ـ شرح نظرية كل من ابن خلدون و مونتسكيو في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع.

٢ ـ ربط أفكار كل من مونتسكيو وابن خلدون ونظريتهما في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع بالواقع الاجتماعي لمجتمع كلٍّ منهما بما فيه من صراعات اجتماعية وتيارات فكرية متعددة، وللكشف عن مدى تأثر كلٍّ منهما بواقع مجتمعه، وعن المصالح البراغماتية التي كان يسعى كل منهما لتحقيقها.

٣ ـ إظهار المرتكزات الفكرية الأساسية في المنظومة الفكرية لكلٍّ من ابن خلدون ومونتسكيو، ولتوضيح كيف جاءت نظرية أثر البيئة الطبيعية في مجمل المنظومة الفكرية لكلٍّ منهما، وما هو موقعها فيها.

٤ ـ رصد جانب التقدم المعرفي الذي أحرزه كلٌّ من ابن خلدون و مونتسكيو من خلال أفكارهما الاجتماعية ونظريتهما في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، قياساً

على الفكر الاجتماعي السابق لهما، وجوانب القصور فيه قياساً على الفكر الاجتماعي اللاحق لهما.

منهجية الدراسة

سنعتمد في دراستنا على المنهج الوصفي التحليلي لدراسة أثر البيئة الطبيعية على المجتمع بين ابن خلدون و مونتسكيو، لكونه الأكثر ملاءمة لطبيعة الموضوع المدروس، وسوف نستخدم من خلاله الطرائق التالية:

١ ـ الطريقة التاريخية:

ونقوم بالاعتماد على هذه الطريقة بتتبع التطور التاريخي لنظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع بشكل عام، كما نقوم بالاعتماد على هذه الطريقة بتحليل مضمون كتابات كلٍّ من ابن خلدون و مونتسكيو في المقدمة وروح الشرائع للإحاطة بالمنظومة الفكرية لكلٍّ منهما، وموقع نظرية أثر البيئة الطبيعية فيها، وارتباطها مع الواقع التاريخي لمجتمع كلٍّ منهما بما فيه من ظروف سياسية وتيارات فكرية ومصالح براغماتية لكلٍّ منهما فيه.

٢ ـ طريقة المقارنة:

لمقارنة أفكار كل من ابن خلدون ومونتسكيو، ونظريتهما في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع مع بعضهما البعض من جهة، ومن جهة أخرى لمقارنتها بالفكر الاجتماعي السابق واللاحق لهما.

الهوامش

١ ـ غلاب، السيد أحمد، البيئة والمجتمع، ط(٧)، مكتبة ومطبعة دار الإشعاع الفنية، المنتزَّة، (١٩٩٧)، ص (١٦).

٢ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، ط(١)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٩٦)، ص(١٥-١٦).

٣ ـ المرجع السابق، ص (٣٦- ٣٨).

٤ ـ المرجع السابق، ص (٣٨- ٣٩-٤٠).

٥ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، مصر، (١٩٦١)، ص (١).

٦ ـ لابيكا، جورج، السياسة والدين عند ابن خلدون، ترجمة: موسى وهبي، شوقي دويهي، ط(١)، دار الفارابي، بيروت، (١٩٨٠)، ص (٢٧).

٧ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلفسته الاجتماعية، ترجمة: غنيم عبدون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص (٨١).

٨ ـ الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (١٩٨٣)، ص (١١٢-١١٣).

٩ ـ صفوت، محمد مصطفى، النظام الجمهوري في العصر الحديث، مطابع دار الدليل الرياضي، مصر، (١٩٥٤)، ص ((٢٧)).

١٠ ـ الخشاب، مصطفى، النظريات والمذاهب السياسية، ط(٢)، مطبعة لجنة البيان العربية، القاهرة، (١٩٥٨)، ص (١٧٢).

١١ ـ ألتوسير، لوي، مونتسكيو والسياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكرى، دار التنوير، بيروت، (١٩٨١)، ص (٨٢).

١٢ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط(٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (٢٠٠١)، ص (٨).

١٣ ـ كريسون، أندريه، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، (١٩٨٢)، ص (٣٧).

١٤ ـ سترومبرج، دونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، جمهورية مصر العربية، (١٩٩٤)، ص(١٨٨).

الفصل الأول

علم العمران البشري
(علم الاجتماع)
مصدره و ماهيته

أولاً: عصر ابن خلدون:

يعتبر عصر ابن خلدون (الثامن الهجري ، الرابع عشر للميلاد) من أسوأ العصور التي مرت بها الحضارة العربية والإسلامية، فقد كان كل شيء يشير إلى أن شمس الحضارة الإسلامية آخذة في الأفول، فلم يكن الناظر أينما توجه بنظره سواء في الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية، يستطيع أن يستشف أي بريق من نور أو بصيص من الأمل، بل إنه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مرة تفرض نفسها فرضاً، حقيقة التقهقر والتراجع والانحطاط والانقسام. ولقد بدأت بوادر هذا التراجع قبل هذا القرن بكثير، ولكن مع ذلك، وعلى الرغم من تسرب الضعف والانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضعة قرون، وعلى الرغم من حملات الصليبيين، فلقد كان يلوح من حين إلى آخر هنا أو هناك بريق أمل أو بشير إنقاذ (صلاح الدين الأيوبي في المشرق والموحدون في المغرب).أما في هذا القرن فإن التقهقر أصبح حقيقة يلمسها الخاص والعام، ولقد توالت فيه على العالم الإسلامي كوارث عديدة: هجمات التتر شرقاً، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً ، ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها مع بعضها في مؤامرات وحروب لا غاية ولا نهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار، انتشار التفكير الخرافي، وسيطرة الجمود الفكري...كل ذلك خلق أوضاعاً مرتبكة مضطربة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعمها الاضطراب من كل جانب[1]. ولا بد لنا أن نفصل أكثر من ذلك في أوضاع هذا العصر ولا سيما من الناحية السياسية والاجتماعية.

١- ملامح هذا العصر من الناحية السياسية:

لقد كان هذا القرن من الناحية السياسية قرناً تفككت فيه جملة من الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية في المغرب والمشرق، فالدولة العباسية أصبحت أثراً بعد عين، والامبراطورية الموحدية التي خلفت إمبراطورية المرابطين بدورها تلاشت واضمحلت، وهجمات البدو تزداد حدة وضغطاً، والضغط المسيحي في الأندلس، وكذا في شواطئ (إفريقية) يزداد تركيزاً.

ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد في يد التتر (٦٥٦ هـ) أما في آسيا الصغرى، فقد قامت هناك دولة الترك تحاول هي الأخرى توسيع رقعة نفوذها غرباً وشمالاً.

وفي الوسط كانت دولة المماليك ما تزال تحتضن الخلافة العباسية الصورية في مصر وتسيطر بشكل ما على الشام وبعض البلاد العربية[٢].

وأما في غرب العالم الإسلامي، فإن الحالة في هذا القرن كانت أسوأ كثيراً، فقد كانت معظم بلاد الأندلس قد خرجت من حوزة العرب، ودخلت تحت حكم الأسبان، المدعومين من الدول الأوروبية، بما في ذلك أهم مراكز الحضارة الأندلسية، من طليطلة وقرطبة إلى إشبيلية، وكانت جماعات كبيرة من السكان العرب قد جلت عنها إلى المغرب وإلى إفريقية أي إلى مراكش وتونس، ولم يبق تحت حكم العرب هناك ، سوى قطعة صغيرة في الجنوب الغربي، تكاد تنحصر بين غرناطة وبين المرية وجبل الفتح[٣].

وعلى الرغم من ذلك لم يتوقف العرب في الأندلس عن التنافس والتخاصم لمواجهة الخطر الداهم لبلادهم، والذي كان يزحف باتجاه ما تبقى من أرض الأندلس، فكان يحكم هذه البقية الباقية من الأندلس (بنو الأحمر). ولكن أمراء هذه الأسرة نفسها كثيراً ما كانوا يتنافسون على الحكم ويتخاصمون عليه، وكانوا يتخاصمون في بعض الأحيان مع سلاطين المغرب، ويتحالفون ضدهم مع الأسبان.

وكثيراً ما كان الأمراء والحكام الذين يفشلون في ثوراتهم على سلاطينهم يلتجئون إلى المغرب إذا كانوا من الأندلسيين، وإلى الأندلس إذا كانوا من المغاربة، وإذا حدث خلاف بين سلطان المغرب وسلطان الأندلس لسبب من الأسباب راح كل واحد منهما يطلق زعماء الثورة اللاجئين إلى بلاده بغية إحداث شغب واضطراب في بلاد خصمه [٤].

أما في البلدان المغربية، وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون (طالب علم ورجل سياسة)، ومن ثم المنطقة التي تهمنا هنا أكثر من غيرها، فقد كانت الأوضاع فيها قد بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب، فلم تمضِ إلا سنوات قليلة

على هزيمة الامبراطورية الموحدية في واقعة (العقاب) المشهورة بالأندلس (٦٠٩ هـ) حتى استبد ولاتها بالسلطة في كل من تونس (الحفصيون) والجزائر (بنو عبد الواد)وتحركت في المغرب مركز دولتها، قبائل (بني مرين) لتقضي على الحكم الموحدي نهائياً ، بعد حروب مريرة دامت أكثر من خمسين عاماً. [(أول زحف للمرينين (٦٠٩هـ) واستيلاؤهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة (٦٦٨هـ)].

لقد قامت هذه الدولة بل الامبراطورية، على أساس الدعوة الإصلاحية التي حمل لواءها المهدي بن تومرت ضد الدولة المرابطية، دولة الملثمين الرحل من صنهاجة القادمين من الصحراء المغربية والمتشددين في اتباع مذهب السلف في منع التأويل، فاتُّهموا (بالتجسيم)، كما قامت الدولة الموحدية من جهة أخرى على كواهل أهل مصمودة من القبائل البربرية الصنهاجية المستقرة في الأطلس الجنوبي، والتي التأمت عصبياتها بفعل الدعوة الموحدية التومرتية، وأصبحت قوة قاهرة سرعان ما اكتسحت حصون قبائل زناتة المعروفة ببدواتها وقوة شكيمتها.

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن، أهل الدولة الموحدية، السيطرة على امبراطوريتهم المترامية، خصوصاً منها بلاد إفريقية التي كانت ميداناً للفوضى والاضطراب، بسبب بعدها عن مركز الدولة الموحدية من جهة، وبسبب جموع قبائل بني هلال وبني سليم من جهة أخرى ـ كما يقول ابن خلدون- "هذه القبائل الوافدة من صعيد مصر بعد أن أجليت من مواطنها بالحجاز كان يستعملها بنو غانية بإفريقية، وهم من بقية المرابطين للتشويش على الموحدين." عمدوا في عهد الخليفة الناصر إلى وضع ولاية تونس تحت إمرة أبي محمد بن أبي حفص عمر شيخ الموحدين، واليد اليمنى للمهدي بن تومرت زعيمهم ، ولعبد المؤمن مؤسس دولتهم.

وهكذا فبينما تعاقب بنو عبد المؤمن على الخلافة الموحدية في مراكش، تولى الحفصيون الإمارة على إفريقية (تونس) إلى أن عظم شأنهم واتسع نفوذهم، وأصبحوا يطمعون في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن الذين سرعان ما دبَّ الضعف في صفوفهم. ولكي يحقق الحفصيون رغبتهم في ذلك، التجؤوا إلى التشويش على الدولة الموحدية بتحريك قبائل زناتة المقيمة والظاعنة في التخوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر.

وعلى رأس هذه القبائل الزناتية التي كان لها دور في أحداث هذا العصر، قبائل بني عبد الواد وقبائل بني مرين، وهما مجموعتان بدويتان كانت العلاقات بينهما علاقة تنافس وعداء. أما بنو عبد الواد الذين استطاعوا في فترات متقطعة تأسيس دولة لهم كانت عاصمتها تلمسان، فقد كانوا قبائل شرسة تنتقل في تخوم الصحراء المغربية الجزائرية، وقد فقدت هذه القبائل دولتها في عهد بني عبد المؤمن أثناء عز دولتهم، ولكن ما إن بدأ الضعف يتسرب إلى الخلافة الموحدية حتى هبَّ بنو عبد الواد للعمل على استرجاع إمارتهم، واستعادة تلمسان عاصمتهم متحالفين مع ملوك مراكش تارة ومع جموع القبائل الهلالية تارة أخرى مستمرين في عدائهم التقليدي لقبائل بني مرين.

وأما القبائل المرينية البدوية المتنقلة فقد كانت تعيش مستقلة عن السلطة الموحدية، وبجوار بني عبد الواد في منطقة شبه صحراوية تمتد على شكل مثلثٍ قاعدتُه التخوم الصحراوية الممتدة من فجيج إلى تافيلات جنوباً، وقمته هضاب ملوية شمالاً. لقد ظلت هذه القبائل تجوب هذه النواحي خاصة الصحراوية منها إلى أن صادفت في إحدى رحلاتها شمالاً نقصاناً في العمران وقلة في السكان بسبب التجنيد العام لواقعة (العقاب)، فأغراها هذا الفراغ على التوجه شمالاً وغرباً، فاصطدمت مع القوات الموحدية في عدة معارك تنتصر تارة، وتهزم تارة، فتطورت أطماعها، وقوي تأييد الحفصيين لها، وأصبحت تشكل دولة داخل الدولة إلى أن تم لها القضاء على آخر ممثل للسلطة الموحدية في مراكش عام (٦٦٨هـ)، وهكذا انفردت دولة المرينيين بالسلطة في المغرب الأقصى، فقامت تحاول إخضاع كل من الجزائر وتونس لحكمها، فتدخل بسبب ذلك في حروب طاحنة مع بني عبد الواد أصحاب تلمسان وبني حفص أصحاب تونس. إن الدولة المرينية هذه هي التي سيعيش ابن خلدون فيها فترة مهمة من حياته السياسية والعلمية(٥).

٢- ملامح هذا العصر من الناحية الاجتماعية:

يتميز هذا العصر وما قبله بارتفاع مكانة القبيلة كتنظيم اجتماعي سياسي مما يعتبر من أهم العوامل المؤثرة في المغرب العربي، فلقد كان مجتمع المغرب العربي

في القـرون الوسـطى مجتمعـاً قبليـاً ، فسـكان الـبلاد هـم في الأغلـب عبـارة عـن مجموعات من القبائل المتحالفة حيناً المتطاحنة حيناً آخر.

لقد كانت الوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي تكبر بالتحالف أو غيره حتى تغطي منطقة بأكملها وتصبح قوة عسكرية سياسية يحسب لها حساب، ذلك لأن حمل السلاح في هذا العصر لم يكن مقصوراً على فئة دون أخرى، فأفراد القبيلة الذكور كانوا كلهم محاربين، وغالباً ما كان دورهم الاجتماعي تابعاً لدورهم الحربي قوةً وضعفاً ، إن القوة الجسمية والقدرة على المخاطرة والمعرفة بأساليب الحرب هي المؤهلات الضرورية للارتفاع إلى مركز القيادة، وبمقدار ما تتوفر القبيلة على مجموعة مهمة من هؤلاء الفتيان المحاربين الأقوياء الشجعان، بمقدار ما يتسع نفوذها وتعظم سلطتها ، فتستطيع الوقوف في وجه المغيرين من أبناء القبائل الأخرى أو المهاجمين من أنصار الأسرة الحاكمة، ومن ثم كان تناصر وتعاضد هؤلاء الفتيان بمثابة الأسوار في المدن والأمصار.

إن القبيلة في هذا العهد كانت عبارة عن جيش يعيش دوماً على أهبة القتال، وإلا سقطت بين عشية أو ضحاها فريسة ين يدي المغيرين فيضمحل كيانها ، وتصبح تابعة، أو أحياناً مندمجة في الكيان القبلي المتغلب عليها (٦).

وكانت العشائر البدوية العربية والبربرية المنبثة في مختلف الأقطار المغربية بمثابة قوات مسلحة مستعدة للغزو والحروب في خدمة هذا الأمير أو ذاك، وكان عملها يشبه إلى حد كبير عمل (الجيوش المرتزقة) التي تكونت في أوروبا ، ولاسيما في إيطاليا في أواخر القرون الوسطى.

هذا وكانت بعض العشائر الكبيرة بمثابة دويلات مستقلة [(تجبي الأتاوات تحت اسم (الخفارة)، وكثيراً ما تأبى أن تدفع للسلطان شيئاً من الضرائب، وتناصر هذا السلطان أو ذاك حسب سير الأحوال والظروف)].

ولا حاجة إلى القول إن انضمام مثل هذه العشائر القوية إلى جيوش هذا الأمير أو ذاك، أو خروجها على هذا أو ذاك، كثيراً ما كان يقرر مصير الحرب، ويضمن النصر لهذا أو ذاك (٧).

لا بـل إن السـلطة المركزيـة نفسـها لم تكـن في هـذا العهـد إلا حكـم قبيلـة استطاعت أن تخضع لسلطتها ونفوذها بشـكل مباشـر أو غير مباشـر، مجموعة من القبائل المغلوبة على أمرها أو المتحالفة معها من أجل مصلحة معينـة. وأمـام هـذا الـدور الكبير للقبيلة في حياة المجتمعات المغربية نفهم سر تركيـز ابـن خلـدون علـى القبائـل البدوية (العمران البدوي) وعلى العصبية القبلية بشكل خاص في تفسير نشوء الـدول واضمحلالها.

ومـن الواضح أن مثل هذا الوضع جعل المجتمعات المغربية قابلة للانفجـار بشـكل دائم، تبعاً لتغير موازين القوى القبلية التي بدورها لم تكن تعرف الاسـتقرار طـويلاً، فخضوع الأفـراد والجماعـات للسـلطان الحـاكم إنمـا يرجـع هنـا لأحـد أمـرين: إمـا أن يكون هؤلاء الخاضعون للسلطان من عشيرته وأهل قبيلته ، وخضوعهم مشروط بمـا يتوفر فيه مـن صـفات شخصية تمكنـه مـن احـتلال منصـب القيـادة كعراقـة النسـب والشجاعة والكرم والخـدمات الأخـرى الـتي يقـدمها لأفـراد قبيلتـه، وبمـا يمنحـه لهم من سلطة ونفوذ على القبائل الأخرى، وكذلك بإشراكهم بشـكل من الأشـكال في الاستفادة من الحكم وعائداته الاقتصادية كالغنائم وغيرها.

وإما أن يكون الخاضعون لسلطة الحـاكم قوماً من غير عشيرته، وخضوعهم في هذه الحالة مشروط بما يتمتع به من قوة في الرجال ووفرة في المال، فإذا نقـص رجالـه واضـطربت صـفوفهم، أو إذا قـل مالـه، وضـعفت المـوارد شـقّت هـذه القبائـل عليـه في الحين عصا الطاعة. إن نقصـان الرجـال يعـني نقصـاً في المحـاربين، وأمـا نقصـان المـال فيعني اضطراره إلى الإكثار من الضـرائب والالتجـاء إلى مصـادرة الممتلكـات الشـيء الذي يثور ضده القبائل فتكون النتيجة حرباً قبلية قد لا تنتهي إلا بفناء الآخر.

وهكذا فاستقرار الحكم مرهون من جهة بقـدرة الحـاكم علـى المحافظـة علـى الوحدة والانسجام داخل قبيلته، ومتوقف مـن جهـة ثانيـة، علـى تمكنـه مـن المحافظـة على ولاء القبائل الأخرى المتحالفة معه أو الخاضعة لسلطانه بالقوة والغلب.

وفي كلتـا الحـالتين يتوقـف نجاحـه علـى مـدى تـوفر المـال لديـه، وبمـا أن المـال في هذا العصر كان مصدره الغزوات أو التجارة لأن الزراعة لم تكـن تنتج فائضـاً، فـإن فشل السلطان في إحدى غزواته أو حدوث خسارة في تجارته الـتي كـان يشـرف عليهـا

مباشرة أو بواسطة، يجعله مهدداً في سلطته وسلطة عشيرته، ومن هنا كان التراجع (والهرم) في حكم أسرة معينة يبدأ غالباً إما بهزيمة حربية كبيرة وإما بنقصان عوائد التجارة، لسبب من الأسباب كتحول طرق التجارة، أو عدم تمكنه من حفظ الأمن في المناطق النائية التي تمر بها القوافل التجارية [٨].

ويتميز هذا العصر بميزة هامة هي فقدان العرب في المغرب العربي والأندلس على حدٍ سواء، الدور الريادي الذي كانوا يتمتعون به في الحياة السياسية والاجتماعية، (فقد كانت سياسة الأمويين تقوم على سيادة الجنس العربي، وتفضيله على من سواه من العناصر الأخرى، والذي نتج عنه حرمان أهل البلاد الأصليين - رغم اعتناقهم الإسلام - من المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب، بل وفرضت عليهم الجزية كما حدث مع عبيد الله بن الحبحاب) والي إفريقية فيما بين سنتي ١١٧هـ - ١٢٣هـ في بلاد المغرب. واستغل الخوارج تذمر الأهالي من أجل نشر مذهبهم القاضي بعدم حصر الخلافة في بيت معين أو جنس محدد.

نتيجة لذلك قام البربر بثورة عامة بالمغرب الأقصى سنة (١٢٢هـ - ٧٤٠م) تحت قيادة زعيم قبيلة مطغرة الزناتية، ويدعى ميسرة المطغري، وانتصر في معركة دارت بأحواز طنجة في (بقدورة) وتعرف أيضاً بموقعة (الأشراف) سنة (١٢٣ هـ -٧٤١م)، وكان البربر في هذه المعركة تحت قيادة خالد بن حميد الزناتي.

ولم ينج من هذه المعركة إلا تسعة آلاف رجل تمكنوا من دخول بلاد الأندلس بقيادة بلج بن بشر القشيري بعد قيام البربر هناك بثورة مماثلة عقب سماعهم للأخبار المتعلقة بثورة إخوانهم في المغرب وانتصارهم على العرب.

فثار البربر بالأندلس لمساندة إخوانهم، وتأييد مطالبهم من جهة، ومن أجل تحسين ظروفهم الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، لأن ظروفهم بالأندلس لم تختلف كثيراً عن ظروف إخوانهم بالمغرب، ويعود ذلك أساساً إلى احتكار العرب السلطة السياسية ومن ثم استحواذهم على معظم ثروات البلاد، وإقصاء المغاربة عن ذلك كله، وبخاصة منهم المتواجدين بالمناطق الشمالية القاحلة [٩].

وعلى الرغم من كثرة الثورات التي قام بها البربر في المغرب العربي (حتى كان يرى المغرب أثناء عهد الولاة كبحيرة من الدماء المراقة من غير سبب يقرُّه

الإسلام[١٠]، لم تكن ثورات البربر هذه تشكل خطراً كبيراً على سيادة العنصر العربي هنالك، حتى وصول (عبد الله الصنعاني) إلى قبائل (كتامة) البربرية بالمغرب الأقصى حيث دعاهم إلى الدعوة الفاطمية، وأجابوه بذلك سنة (٢٨٠ هـ)[١١]، وأخذت تزحف هذه القبائل تحت قيادته على كافة أنحاء المغرب العربي حتى سقطت (القيروان) في عام (٢٩٦ هـ)[١٢]، وهي مركز السلطة العربية، وبقيام الدولة العبيدية في المغرب العربي خسر العرب في كامل أقطار المغرب العربي وفي إفريقية (ليبيا) السيادة والمكانة الاجتماعية والاقتصادية المميزة التي كانوا ينعمون بها. وبقي العرب مبعدين عن الدولة في ظل الامبراطورية المرابطية التي أقامتها قبائل (صهناجة) البربرية، وفي عهد (يوسف بن تاشفين) أشهر قادة هذه الدولة امتدت هذه الدولة بعد اشتراك يوسف بن تاشفين في معركة (الزلاقة) الشهيرة لتشمل كافة الأندلس، حيث قضى يوسف بن تاشفين على الدويلات العربية هناك، وأصبحت الأندلس تابعة للدولة المرابطية في المغرب، وبهذا أصبح العنصر العربي في الأندلس كما هو الحال في المغرب. بعيداً عن السيادة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كان يحظى بها، وبقي الحال كذلك بعد قيام دولة الموحدين، والتي أقامتها قبيلة (هرغة) من مصمودة وهي من القبائل البربرية. وشملت دولة الموحدين المغرب العربي والأندلس أيضاً.

وحتى بعد تحلل الامبراطورية الموحدية إلى مجموعة من الإمارات على أثر الهزيمة التي منيت بها في معركة العقاب ـ كما مر معنا ـ وقيام أول إمارة عربية في المغرب العربي منذ قيام الدولة العبيدية بالمغرب، وهي الدولة الحفصية في تونس التي عقد عليها العرب آمالهم لاسيما العرب الوافدين من الأندلس (الذين لم يرتاحوا في ظل الموحدين ، واعتبروهم مسؤولين عن ضياع الأندلس لذلك ولوا وجوههم شطر الحفصيين مؤملين منهم أن يعملوا على إنقاذ الأندلس، ولذا ظهرت دعوات من قبل الشعراء تحث أبا زكريا الحفصي على الاستيلاء على المغرب ، وتشكو إليه حال الأندلس:

الأمـــر فيـــه قـــد انقضـــى إلا لقـــى   يـكفيـــــه منـــــك تنـــاول بالخنصـــــر
ولأرض أنـــــدلس إليـــــك بحالهـــــا   شكوى الهشيم إلى السحاب الممطر)[١٣]

إلا أن هـذه الآمـال قـد تبـددت، فمـع وصـول السـلطان المريني (أبـو الحسـن) إلى الملك أخذ يسعى إلى توسيع حدود مملكته، فاستولى أولاً على تلمسان وقضى على دولة بني عبد الواد ثم واصل الحروب والفتوح نحو الشرق، فاستولى على بجاية التي كانت تابعة إلى إفريقية، واعتقل الأمير الحفصي الذي كان يحكمها، ونقله مع سائر الأمراء إلى تلمسان، وفرض عليهم جميعاً الإقامة هناك بعيدين عن بلادهم. وبعد ذلك استولى على قسنطينة أيضاً وأبعد أميرها الحفصي إلى فاس، وواصل الزحف إلى الشرق، فاستولى على تونس (٧٤٨ هـ - ١٣٤٧م) واستطاع بذلك أن يجمع تحت حكمه بلاد المغرب ـ الأدنى والأوسط والأقصى ـ من خليج قابس إلى البحر المحيط[١٤].

وبهذا عادت سيادة القبائل البربرية على كامل أجزاء المغرب العربي، فعلى الرغم من الهجرة المكثفة لعرب الأندلس، التي ظلت متواصلة منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وحتى القرن الخامس عشر، وهجرة قبائل بني هلال وسليم وعامر وزغبة ورياح إلى المغرب العربي منذ القرن الحادي عشر الميلادي فإن موازين القوى الاجتماعية في المغرب العربي كانت تميل لصالح تحالفات القبائل البربرية، والقبائل العربية لم تكن قادرة على قهر تلك التحالفات القائمة، وكل ما كانت تقدر على فعله هو ترجيح هذا الجانب أو ذاك لمصالحها القبلية الخاصة، ولم يستطع المثقفون العرب عقد تحالفات قوية ذات أيديولوجية مقبولة، تجمع غالبية القبائل وسكان الحواضر والأمصار لتأسيس دولة عربية إسلامية جديدة بالتحالف مع القبائل البربرية، التي كانت قد أخذت زمام المبادأة، وأقامت دولتين كبيرتين دولة المرابطين، ثم دولة الموحدين، ولم يتمكن العرب من تأسيس أية إمارة لهم في المغرب العربي[١٥].

وقد انعكس ـ بشكل طبيعي ـ هذا الصراع على السلطة بين العرب والبربر على النتاجات الفكرية بمختلف أصنافها، فكان كل طرف يحاول الحط من

مكانة الطرف الآخر، ويبرر عملية استيلائه على السلطة واستبعاده للطرف الآخر، بمعنى أن الصراع السياسي كان يتدرع بالصراع الثقافي.

فقد رسمت معظم المصادر الأندلسية المؤلفة خلال القرن الخامس الهجري صورة سلبية للغاية للبربري حيث هاجمته في تدينه وعاداته وإمكانياته العقلية كما جرَّدته من كل قدرة على الابتكار والإبداع، وهو ما يدل على مدى الكراهية الشديدة التي كان الكتاب الأندلسيون يكنونها للبربر ومن أبرز هؤلاء الكتاب الذين أساؤوا إلى صورة البربر الفقيه (ابن حزم القرطبي) الذي ينقل عنه مؤلف كتاب (فتح الأندلس) قوله: "إن كفار البربر كانوا أشر كفار، فإنهم ليسوا أهل كتاب، ولا ارتباط لهم بشرع وكذلك مسلموهم ، شرار المسلمين وأكثرهم غائلة".

ويؤيد ذلك المؤرخ (أحمد بن محمد المقري) بقوله: "عرف أهل الأندلس ببغضهم وعداوتهم للبربر فلا نجد أندلسياً إلا مبغضاً بربرياً وبالعكس وهم في نظرهم نكد وشؤم والدماء عندهم هوان، وإذا غضبوا قتلوا أو جرحوا). كما كان التهكم بالعنصر البربري قوياً لاذعاً خصوصاً بعد خراب قرطبة وكان الشاعر خلف بن فرج الإلبيري شديداً في مهاجمة البربر، لاذعاً في السخرية منهم ومما قاله هذا الشاعر فيهم:

رأيت آدم في نومي فقلت له	أبا البرية إن الناس قد حكموا
إن البرابر نسل منك قال:إذاً	حواء طالقة إن كان ما زعموا

كما جرت على ألسنة العامة من الأندلسيين بعض الأمثال الشعبية، وهي في مجموعها توضح كراهية هؤلاء للبربر واحتقارهم لهم، من ذلك المثل الذي يقول: (بحال غازي لا ينكر ولا يعطيك). ويقول (ابن شريفة) في شرح هذا المثل: يقصد بالغازي البربري إذا استدان وطولب بأداء الدين لا ينكر الدين الذي عليه ولكن في الوقت نفسه لا يؤديه. ومن أمثالهم (عطى للبربري شبر طلب ذراع) وهو يعبر عن طمع البربر وكثرة طلباتهم[١٦].

كما وقع انتحال الأحاديث النبوية التي كانت تستخدم كشعارات تخدم المصالح السياسية، ومن الأحاديث المنتحلة من قبل الجانب العربي ما ذكره محمد بن أحمد الهمذاني أن (أنس بن مالك) جاء إلى النبي (ص) ومعه وصيف، فلما علم النبي (ص) أنه بربري قال: (يا أنس بعه ولو بدينار) وعلل ذلك قائلاً: "أن البربر بعث الله إليهم نبياً فذبحوه وطبخوه وأكلوا لحمه". كذلك انتحل حديث آخر مفاده عن النبي(ص) أنه قال: ما تحت أديم السماء ولا على الأرض خلقاً أشر من البربر.

وقد استعمل البربر السلاح نفسه لمحاربة العرب، ووقع انتحال أحاديث نبوية لهذا الغرض وخاصة من قبل الخوارج منهم، فقد ذكر (أبو زكريا يحيى بن أبي بكر الوار جلواني) أحاديث تمجد البربر، ودورهم التاريخي قال: "آثرت عائشة أم المؤمنين رجلاً بربرياً على غيره من الأنصار والمهاجرين، وعللت ذلك بما قال جبريل لـ(ص) وهو وصيته له (بتقوى الله والبربر) لأنهم قوم يحيون دين الله بعد أن يموت ويجددونه بعد أن يبلى". أما الحديث الثاني فإنه ذُكر عن طريق شخصية إسلامية أخرى لا تقل أهمية عن عائشة، وهو عمر بن الخطاب قال: قال النبي (ص) "لأنبأنك يا عمر فإن الله سيفتح باباً للإ سلام في المغرب قوم يعز الله بهم الإسلام ويذل بهم الكفر، أهل خشية وبصائر يموتون على ما بصروا ليس لهم مدائن يسكنوها ولا حصون يتحصنون بها ولا أسواق يتبايعون فيها".كما ورد حديث لابن مسعود يمجد فيه البربر قال: "إن آخر حجة حجها قام خطيباً فقال: يا أهل مكة أوصيكم بتقوى الله والبربر فإنهم سيأتونكم بدين الله من المغرب".

وباختصار فإن هذه الأحاديث تؤكد على أن البربر يمتازون بعلوٍّ نسبهم وصحة إسلامهم وكرمهم وشجاعتهم ودفاعهم عن الحق وقد وردت هذه الخصال على لسان عائشة التي قالت: إن البربر يقرون الضيف، ويضربون بالسيف، ويلجمون الملوك لجام الخيل اللجم [١٧].

كما ظهرت كتب في أنساب البربر مجاراة لأنساب العرب منها كتاب بعنوان: (مفاخر البربر) لمؤلف مجهول وقد أُلف عام (٧١٢ هـ - ١٣١٢م) وقد ذكر المؤلف عن سبب تأليفه هذا الكتاب: (أما بعد فإنه لما كانت البربر عند كثير من جهلة الناس أخس الأمم وأجهلها وأعراها من الفضائل، وأبعدها عن المكارم، رأيت أن أذكر

ملوكهم في الإسلام ورؤساءهم وثوارهم وأنسابهم، وبعض أعلامهم وتاريخ أزمانهم. فالباعث الذي دفع المؤلف إلى إنجاز هذا العمل هو محاولة تصحيح هذه الأفكار التي أساءت للبربر من خلال تأليفه كتاب يُضَّمِنَهُ ذكر ملوك البربر في الإسلام ورؤسائهم وثوارهم وأنسابهم)) [١٨].

كما عكس هذا المؤلَّف حالة الصراع، التي كانت سائدة بين مكونيّ المجتمع الأساسيين وهما العرب والبربر، ومما جاء فيه: حدّثَ أسد بن الفرات عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف يرفع إلى ابن عباس قال: إن العرب فيهم أنزل الله في كتابه: (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً)، وفيهم أنزل الله تعالى في كتابه: (وكذب به قومك) وفي البربر أنزل الله تعالى في كتابه: (إن فيها قوماً جبارين) فنسبهم إلى الجبروت، ولم ينسبهم إلى الكفر والنفاق كما نسب غيرهم.

وجاء فيه أيضاً: إن البربر قد علا ذكرهم في البلاد كما علت السحاب البلاد، وإن ذُكرت العرب بالجزالة فمن البربر الجزالة والطوالة والحورمية، فالبربر حسباً تاماً عن كل مخلوق، وملكاً لا يزال إلى آخر الزمان، فكأني أرى البربر على الخيل الشهب، على رؤوسهم العمائم الخضر، والنصر أمامهم أربعين يوماً وأبواب السماء مفتحة لهم، والحور العين مزينات لهم حتى يربطوا خيولهم بزيتون فلسطين، ويقتسمون العربيات المنقبات، ويتبايعونهن بالدراهم والفلوس على يد المهدي الفاطمي الميمون الوجه على من اتبعه، فتُنزل الأمانة، وتُملأ الأرض عدلاً بالتهليل والتقديس والتكبير بعد الجور والظلم والعدوان، ثم يغزو البربر إلى أرض الروم، ويستفتحون القسطنطينية، فيقتسمون الذهب والفضة بالتراس على يد رجل من البربر يقال له ورادانت وهذه مقالة وهب بن منبة وكعب الأحبار رضي الله عنهما[١٩].

وسوف نجد في دراستنا هذه أن مقدمة ابن خلدون عكست ـ وبشكل طبيعي ـ حالة الصراع السياسي الذي كان قائماً بين العرب والبربر، وبشكل خاص نظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع.

ثانيا: حياة ابن خلدون:

ولد ابن خلدون في تونس عام (٧٣٢) هـ ـ (١٣٣٢) م، وقضى طفولته في بيت والده وكان بيت علم ورئاسة، نزح أهله من الأندلس في أواسط القرن السابع الهجري، ولما كان والده من رجال العلم والأدب اعتنى بتربيته عناية فائقة، فتولى بنفسه تعليمه بعض العلوم، وهيأ له للدراسة أقدر الأساتذة في تونس... ونشأ ابن خلدون حريصاً على الدرس، وشغوفاً بالعلم، وساعياً وراء الاستزادة منه دوماً.

ولما استولى السلطان (أبو الحسن المريني) على تونس، وكان يهتم بالعلم ويجمع أكابر العلماء والأدباء، ويلزمهم شهود مجلسه، ويتجمل بمكانهم فيه، وعندما جاء إلى تونس استصحب معه طائفة من هؤلاء العلماء والأدباء. ومن الطبيعي أن والد ابن خلدون اتصل بهم لمكانته العلمية والأدبية وحمل أولاده على الاستفادة منهم أقصى استفادة. وتأثر ابن خلدون باثنين منهم بوجه خاص تأثراً شديداً وهما: (عبد المهيمن) إمام المحدثين والنحاة بالمغرب، وكان كاتب السلطان وصاحب علامته. لازم ابن خلدون هذا العالم، ودرس على يديه العديد من أمهات العلوم الشرعية، مثل كتاب الموطأ لابن مالك وكتاب السيرة لابن اسحق، وكتاب ابن الصلاح في الحديث، وأما ثانيهما فهو (محمد بن إبراهيم الآبلي) الذي كان شيخ العلوم العقلية، لازمه ابن خلدون عدة سنوات أخذ منه خلال ذلك هذه العلوم: افتتحها بالتعاليم ـ أي العلوم الرياضية ـ ثم المنطق، ثم سائر الفنون الحكمية.

وعندما بلغ ابن خلدون السابعة عشرة من عمره تعرض إلى نكبة شديدة، فقد انتشر الطاعون، وأخذ يفتك بالناس، ومات معظم شيوخه، ثم قامت الثورة على السلطان المريني، وانتهت بانحسار حكمه عن إفريقية، ونتج عن ذلك عودة من بقي على قيد الحياة من العلماء والأدباء الوافدين من المغرب.

تألم ابن خلدون من هذه الأحداث ألماً شديداً، لقد فقد أبويه فجأة مع كثير من أشياخه، فأخذ يتعزى بطلب العلم من العلماء الباقين إلا أن عودة هؤلاء إلى بلادهم عطله عن طلب العلم، وأوجد في نفسه استيحاشاً من هذه الأحداث، فاعتزم اللحاق بأشياخه، والسفر معهم إلى المغرب، إلا أن أخاه الأكبر محمد صده عن ذلك، ومع

ذلك فقد وجد ابن خلدون بعد مدة وجيزة فرصة جديدة لتحقيق رغبته هذه، فرحل من تونس إلى المغرب، وهذه الفرصة واتته من جراء بعض الوقائع السياسية.

وما إن وصل إلى فاس عاصمة المغرب بعد عدة شهور قضاها في التنقل بين قبائل المغرب الأوسط وفي حماية زعمائها حتى انكب على الدراسة والتحصيل غير مهتم بوظيفة (الكتابة والتوقيع) التي أسندها اليه سلطان فاس آنذاك أبو عنان المريني، والتي رأى فيها منصباً لا يتناسب مع ما تقلده أجداده من وظائف عليا.

لم تكن مدينة فاس في عهد أبي عنان مدينة علم فقط، ولم تكن حاشية السلطان تضم رجال الفقه والحديث والأدب فحسب، بل كانت المدينة عاصمة سياسية تضم رجالاً سياسيين محترفين وغير محترفين، داخل حاشية السلطان وخارجها، كان من هؤلاء رجال من المغرب والأندلس، وآخرون من المغرب الأوسط والأدنى، كان منهم الحر الطليق، واللاجئ المستجير، والمحجوز، والسجين، وكان من الطبيعي أن يتصل ابن خلدون هذا الشاب المرموق بهؤلاء وأولئك، ويحتك بهم، ويشاركهم أحاديثهم، بل ومؤامراتهم.

وعلى رأس الذين تعرف إليهم ابن خلدون من رجال السياسة المنتظمين في سلك حاشية السلطان، أبو عبد الله بن محمد بن زكريا الحفصي أمير بجاية إحدى عواصم المغرب الأوسط، الذي قامت فيه إمارات متنافسة متطاحنة (تلمسان، بجاية، قسنطينة)، ولقد تنازل هذا الأخير عن ثغر بجاية للسلطان أبي عنان يوم عرَّج عليها عقب انتهاء حربه مع بني عبد الواد بتلمسان، فملكها السلطان، وأنزل عماله بها، ونقل الأمير أبا عبد الله معه إلى المغرب.

وعندما مرض السلطان أراد الأمير أن يغتنم فرصة هذا المرض، وأخذ يبحث عن الوسائل، التي تضمن له الخروج من فاس، والوصول إلى بجاية. وكان ابن خلدون قد تعارف وتصادق مع الأمير منذ وصوله إلى فاس بسبب العلاقات التي تربط أسرته بأسرة بني حفص منذ عدة أجيال، فكان من الطبيعي أن يفاتح الأمير ابن خلدون بما كان ينويه، وأن يطلب مساعدته في تحقيق مآربه، ويظهر أن ابن خلدون وعده بتأمين الوسائل اللازمة لذلك، كما أن الأمير وعده بتوليته منصب الحجابة عند

توليه الإمارة إلا أن السلطان علم بهذه المؤامرة والاستعدادات السرية، وغضب على ابن خلدون، وحبسه قرابة السنتين، ولم يخرج منه إلا بعد أن مات أبو عنان.

وعلى خلفية وفاة السلطان أبي عنان عمت البلاد الفوضى السياسية، وحدث صراع دامٍ بين أفراد الأسرة الحاكمة، وسارت الأمور في غير صالح ابن خلدون، عندئذ قرر ابن خلدون الرحلة إلى بلده إفريقية، وطلب الإذن لذلك. وفي ذلك التاريخ كان أبو حمو استرجع من المرينيين ملك بني عبد الواد في تلمسان والمغرب الأوسط، فخشي الوزير عمر بن عبد الله، الذي كان قد تمكن من قتل السلطان أبي سالم وتنصيب محله (ابنه تاشفين) محله ليبقى مستبداً بالأمر وراء هذا السلطان الصغير، أن ينضم ابن خلدون إلى أبي حمو ويقويه ولذلك لم يرضَ بسفره إلى إفريقية، ولكن بعد توسط بعض الأصحاب وافق الوزير في الأخير على سفر ابن خلدون إلى أي محل شاء (شريطة العدول عن تلمسان) فاختار ابن خلدون الأندلس وصرف ولده وأمهم إلى إخوانهم أولاد القائد محمد بن الحكيم بقسنطينة وتوجه إلى سبتة في طريقه إلى الأندلس التي مكث فيها من عام (١٣٦٢)م حتى (١٣٦٥)م.

وأما سبب اختياره الأندلس، فيعود إلى التعارف الذي حصل بينه وبين السلطان عندما كان في فاس، ولاسيما أواصر الصداقة والمودة، التي كانت قد انعقدت بينه وبين الوزير لسان الدين بن الخطيب خلال إقامته هناك.

كان السلطان أبو عبد الله ثالث ملوك بني الأحمر، وكان خُلِعَ خلال ثورة قامت عليه، والتجأ إلى المغرب مع وزيره لسان الدين، ولكنه بعد مدة استطاع أن يعود إلى الأندلس، وأن يسترجع عرشه من المستولين عليه. وقد لقي ابن خلدون من السلطان ووزيره ترحيباً حاراً جداً، وهيأ له منزلاً فخماً يحتوي على كل وسائل الراحة والهناء.

وفي السنة الثانية أوفده السلطان بالسفارة إلى ملك قشتالة، بغية إتمام عقد الصلح بينهما وكان الملك المذكور استولى على إشبيلية، واتخذها عاصمة لملكته، فلما سافر ابن خلدون إليها (عاين آثار سلفه بها) وملك قشتالة كان قد اطلع قبلاً على مكانة ابن خلدون الأدبية، فاقترح عليه البقاء في خدمته ووعده

بإعادة أملاك أجداده إليه، إذا عمل باقتراحه ولكن ابن خلدون رفض البقاء في إشبيلية وعاد إلى غرناطة بعد إتمام مهمة السفارة بنجاح تام.

وسر السلطان من نجاح ابن خلدون في إتمام عقد الصلح فأقطعه (قرية من أراضي السقي بمرج غرناطة)، عندئذ استقدم عائلته من قسنطينة، وتهيأت له بعد ذلك جميع وسائل الراحة والهناء، إلا أن هذا الهناء أيضاً لم يستمر طويلاً، فقرر ابن خلدون مغادرة الأندلس إلى بجاية بعد أن شعر بأن صاحبه لسان الدين بن الخطيب صار يتوجس خيفة من تعاظم نفوذه لدى السلطان، وقد شجعه على التوجه إلى بجاية أن الأمير (محمد أبو عبد الله محمد) استطاع أن يستولي على بجاية ويسترجع مملكته السابقة، فكتب إلى ابن خلدون ـ حسب وعده القديم ـ يستدعيه إلى مقر ملكه لتولي منصب الحجابة.

وابن خلدون عرض هذه الدعوة على سلطان غرناطة، مستأذناً السفر ـ دون أن يذكر شيئاً مما لاحظه على لسان الدين بن الخطيب ـ ثم غادر الأندلس بإذن من السلطان بعد مرور نحو ثلاث سنوات على مجيئه إليها.

وفي بجاية التي وصل إليها عام (١٣٦٥)م احتفل السلطان بقدومه احتفالاً رائعاً، وولاه أرفع مناصب الدولة، وهي الحجابة، وهي تعني الوساطة بين السلطان، وبين أهل دولته، إلا أن هذه الحالة لم تدم سوى سنة واحدة لأن السلطان قُتِل في معركة دارت بينه وبين ابن عمه صاحب قسنطينة الطامح إلى الاستيلاء على بلاده، وعندما وصلت الأخبار إلى عاصمة السلطان المقتول تبلبلت آراء الناس فيما يجب عمله حيث رأى بعضهم الاستعداد لاستقبال صاحب قسنطينة، في حين أن بعضهم الآخر اقترح البيعة إلى بعض الصبيان من أبناء السلطان السابق، ولكن ابن خلدون، الذي كان لا يزال على رأس الحكومة لم يستحسن هذا الاقتراح، بل رجح تفادي الفتن، وتسليم أزمة الحكم إلى السلطان (أبي العباس). وفعلاً خرج إلى لقائه ومكنه من دخول بجاية دون قتال، وقد أكرم السلطان ابن خلدون وأجرى الأحوال على معهودها.

ولكن ابن خلدون لاحظ أن أعداءه أخذوا يُكْثرون من السعاية به، ويحذرون السلطان الجديد منه، ولذلك رأى أن يتفادى أخطار هذه الدسائس، وقرر أن يتخلى

عن وظيفته، وطلب الإذن من السلطان للانصراف وغادر بجاية بنفس العام الذي كان قد وصل إليها به، ثم اتجه ابن خلدون إلى (بيسكرة)، وأقام فيها نحو ست سنوات، واتخذها مكان إقامة له ولعائلته، وذلك بسبب الصداقة التي كانت قد توطدت بين ابن خلدون وبين صاحب تلك الديار ابن المزني في أوائل حياته العامة، والحياة التي قضاها ابن خلدون هناك كانت من نوع جديد :إنه كان سئم العواصم وفتنها، ولم يعد يستسلم إلى غواية الرتب والمناصب، حتى إنه رفض منصب الحجابة، عندما عرضها عليه (أبو حمو) سلطان تلمسان، ولكنه مع كل ذلك لم ينقطع عن الأعمال السياسية بتاتاً، بل استمر على مزاولتها، وظل يلعب دوراً هاماً في سياسة الدول المغربية، بطريقة جديدة وأسلوب خاص: صار يخدم هذا السلطان أو ذاك عن طريق استئلاف القبائل واستتباعها، دون أن يتولى منصباً رسمياً، أو أن ينتسب إلى حكومة من الحكومات.

إنه كان اكتسب خبرة كبيرة في شؤون البدو، وسيطرة معنوية على العشائر، وإقامته في بيسكرة، بين أهم مجالات العشائر البدوية زادته خبرة على خبراته السابقة، وضاعفت سيطرته المعنوية عليها، أنه أصبح بارعاً في استمالة القبائل، واستئلافها واستتباعها، ولا نغالي إذا قلنا إنه أصبح بمثابة الملتزم والمورد لتلك القوى المسلحة، إنه كان يوجه العشائر إلى خدمة السلاطين الذين يشايعهم حتى إنه كان يصطحبها في بعض الأحيان. إنه شايع في بادئ الأمر سلطان تلمسان (أبا حمو) وساعده:

أولاً ـ باستتباع القبائل وتوجيهها لمناصرته.

وثانياً ـ ضمان اتصال تلمسان بتونس عن طريق الصحراء ماراً ببيسكرة.

ولكنه بعد ذلك عندما استولى سلطان المغرب عبد العزيز على تلمسان، خابر ابن خلدون وطلب مساعدته على توطيد الحكم في المغرب، وابن خلدون لبى هذا الطلب وانصرف من مشايعة (أبي حمو) إلى مشايعة عبد العزيز، وخدمه بذلك خدمة ثمينة.

ولعب ابن خلدون هذه الأدوار السياسية خلال تلك السنوات العديدة بفضل الخبرة التي اكتسبها في أمر إقناع القبائل واستمالتها، وبفضل الزعامة المعنوية،

التي حصل عليها بين سكان البوادي بوجه عام، إلا أن تعاظم نفوذ ابن خلدون على العشائر أخذ يثير هواجس صاحب بيسكرة، الذي كان الزعيم الرسمي لمنطقة الزاب، ولهذا السبب أخذ يعمل على إبعاد ابن خلدون من بيسكرة ووسَّط البعض من أصحابه لحمل سلطان المغرب على استدعاء ابن خلدون إلى فاس.

واضطر لذلك ابن خلدون أن يغادر بيسكرة مع عائلته إلى فاس عام (١٣٧٢)م إلا أن الأهوال والاضطرابات، انهالت على ابن خلدون وهو في الطريق قبل أن يصل إلى فاس، فإنه عندما وصل مليانة، علم أن السلطان عبد العزيز قد مات، وأن ابنه السعيد نصب بعده للأمر في كفالة الوزير ابن غازي.

وطبيعي أن السلطان أبي حمو لم يترك هذه الفرصة تفلت من يديه، فقد استفاد من انشغال رجال المغرب بمعالجة الموقف الناجم عن موت السلطان عبد العزيز، ورجع إلى مكانه في تلمسان، واستولى على سائر أعماله.

ولما كان غاضباً من ابن خلدون ـ بسبب انقلابه عليه ومشايعته لسلطان المغرب خلال الوقائع الأخيرة ــ أراد الانتقام منه، فأوعز إلى بعض القبائل الموالية له أن يعترضوه في حدود بلادهم. وبالفعل تمكنوا من ذلك، ونهبوا جميع ما كان مع ابن خلدون وصحبه حتى ملابسهم، حيث يقول ابن خلدون: (وبقيت يومين ضاحياً عارياً، إلى أن خلصت إلى العمران، ولحقت بأصحابي بجبل دبدو).

وعندما وصل فاس بعد هذه المحنة، لقي من الوزير ابن غازي القائم بالأمر ترحيباً حاراً بسبب معرفته السابقة له إلا أن الأوضاع السياسية تطورت بسرعة، وقضت على حكم الوزير، وذلك بسبب تحريكات سلطان غرناطة من جهة، وتعدد المطالبين بعرش المغرب من جهة أخرى، وأما ابن خلدون فكان قد كره الفتن والانقلابات، وأخذ ينشد الدعة والقرار، وعندما تأكد أنه لا سبيل للحصول على ذلك في بلاد المغرب بسبب توالي الاضطرابات قرر أن يرحل مرة أخرى إلى الأندلس آملاً أن يجد هنالك وسائل الدعة والاستقرار، ولكنه صادف في هذا السبيل كثيراً من المشاكل والعقبات لم يستطع التغلب عليها إلا بعد جهد جهيد.

إلا أن هذه الحالة أيضاً لم تدم طويلاً لأن حكام المغرب لم يرتاحوا إلى سفر ابن خلدون إلى الأندلس خشية أن يعمل هناك ما يفصم أواصر الصداقة التي كانت

قد توثقت بينهم وبين بني الأحمر، خلال أزمة السلطة الأخيرة، وطلبوا من السلطان المشار إليه إعادة ابن خلدون إلى المغرب، ولكن السلطان امتنع عن تلبية رغبتهم في بادئ الأمر، ولكن رجال سلطان المغرب وجدوا وسيلة ناجعة لإقناعه، فقد ذكرو له أواصر الصداقة التي كانت تربط ابن خلدون بلسان الدين بن الخطيب منذ سنوات طويلة، ولذلك قرر السلطان إقصاء ابن خلدون إلى المغرب الأوسط.

وبناء على هذا القرار انتقل ابن خلدون بحراً إلى مرسى هنين، وكان هذا المرسى تابعاً لتلمسان التي كانت تحت حكم أبي حمو، إن سوابق ابن خلدون مع هذا السلطان كانت تضعه في موقف حرج إلا أن أبا حمو كان ينوي فتح بجاية، فصار يفكر في الاستفادة من ابن خلدون لذلك استدعى ابن خلدون، وطلب منه أن يسافر إلى (أوطان الدواودة) لاستئلاف تلك القبائل.

ابن خلدون لم يرتح لهذا الطلب لأنه كان قد قرر الخروج من الحياة السياسية بصورة نهائية، والتفرغ إلى الدراسة والعلم تفرغاً كلياً، غير أنه لم يرَ من الموافق أن يطلع السلطان على ما كان ينويه لذلك تظاهر بتلبية الطلب، وخرج من تلمسان بحجة الاتصال بالعشائر، واستمالتهم إلى خدمة مآرب السلطان، وعندما وصل إلى البطحاء عدل ذات اليمين إلى منداس، ولحق بأولاد عريف، وهؤلاء تلقوه بالتحفي والكرامة، وتوسطوا في إبلاغ اعتذاره للسلطان، وفي نقل عائلته من تلمسان، وقاموا بهذه الوساطة خير قيام، ثم أنزلوه وعائلته في قلعة ابن سلامة عام (١٣٧٤)م، وكان ابن خلدون عند وصوله القلعة المذكورة قد بلغ الثانية والأربعين من العمر، وكان قد عاش حياة سياسية طويلة زاخرة بالأحداث والانقلابات المعقدة. وخلال هذه الحياة السياسية لم ينقطع عن الدراسة والعلم، ولكنه كان يشعر بأن السياسة تشغله عن العلم فصار يتمنى أن ينصرف عنها انصرافاً كلياً ليتفرغ إلى العلم تفرغاً تاماً. إن هذه القلعة المنعزلة، مع القصر القائم فيها كانت أحسن مكان لتحقيق أمنيته هذه، ولذلك أقام فيها أربعة أعوام، تفرغ خلالها إلى التأمل والتأليف في كل نشاط، وشرع في تأليف التاريخ، وكتابة المقدمة خلال انزوائه عن الناس.

وعندما تقدم في تدوين الأخبار أدرك عدم إمكانية إتمام العمل هناك وضرورة مراجعة بعض الكتب والمصادر التي لا توجد إلا في المدن، إنه لم يشأ أن يعود إلى

مدينة من مدن المغرب الأوسط والأقصى التي كانت مسرحاً لحياته السياسية، فقرر الارتحال إلى تونس، وكتب إلى سلطانها يستأذنه في ذلك.

عاد ابن خلدون إلى تونس في سنة (١٣٧٨) بعد أن غاب عنها ستة وعشرين عاماً وكانت شهرته قد وصلت إلى تونس قبله بكثير، ولذلك وجد هناك ترحيباً حاراً من السلطان ومن الناس على حدٍّ سواء، فأخذ يشتغل بتدريس العلوم من ناحية، وبمراجعة المصادر لإتمام تاريخه من جهة أخرى.وأثارت دروس ابن خلدون إعجاب طلاب العلم من جهة، وحسد الشيوخ القدماء من جهة أخرى، واشتد حسد هؤلاء عليه بوجه خاص من جراء ازدياد تقربه من السلطان، ويظهر أن السلطان كان مولعاً بالتاريخ، فلذلك اهتم بمشروع ابن خلدون، وشجعه على مواصلة البحث والتأليف لإتمام كتابه الخطير وانتهى ابن خلدون من تأليفه وهو في تونس، وقدم نسخة منه إلى السلطان.

وكان ابن خلدون قد بلغ الخمسين، وأخذ يفكر في أداء فريضة الحج، وصادف أنه كانت بالمرسى سفينة لتجار الإسكندرية قد شحنها التجار بأمتعتهم وعروضهم وهي مقلعة إلى الإسكندرية وانتهز ابن خلدون فرصة وجود هذه السفينة هناك فطلب إلى السلطان تخلية سبيله لقضاء فرضه، وأذن له في ذلك بعد مرور أربع سنوات على عودته إليها.

وصل ابن خلدون مصر في سنة (١٣٨٢)م، في طريقه إلى الحج، ولكنه أقام فيها حتى آخر حياته، مدة أربع وعشرين عاماً، أقام ابن خلدون في الإسكندرية مدة شهر لتهيئة أسباب الحج لكن ذلك لم يتيسر له، فانتقل إلى القاهرة، وكانت شهرته قد وصلت إلى مصر منذ مدة، ولذلك عندما جلس للتدريس بالجامع الأزهر احتشد عليه طلبة العلم، واستطاع هو أن يخلب ألباب هؤلاء بطلاقة لسانه وسحر بيانه، فزادت شهرته من جرَّاء ذلك في البلاد، ثم اتصل بالسلطان، فنال عطفه ورعايته، ولذلك عزم ابن خلدون على الاستقرار في مصر، وطلب أهله وولده في تونس، ولكن سلطان تونس صدهم عن السفر متأملاً عودة ابن خلدون لهم، عندئذ طلب من سلطان مصر الشفاعة له في تخلية سبيلهم، والسلطان المشار إليه لبى طلبه، وأرسل خطاباً مؤثراً للسلطان في تونس، وبناء على هذا الخطاب سافرت العائلة من

تونس، ولكن السفينة التي كانت تقلهم غرقت في البحر، ولم يتسنَّ لابن خلدون اللقاء بهم.

لم يعد ابن خلدون في مصر إلى الحياة السياسية، ولم يطمع في منصب غير مناصب التدريس والمشيخة والقضاء، تولى مناصب القضاء والتدريس عدة مرات: وعُيِّن أولاً مدرساً في المدرسة القمحية، ثم وُلِّي منصب قاضي القضاة المالكية. إن هذه المناصب كانت في ذلك العهد عرضة للتغييرات كثيراً، ولذلك عزل منها ثم أعيد إليها مرات عديدة.

لم ينقطع ابن خلدون خلال تلك المدة عن مراجعة تأليفه أيضاً، حيث أضاف إلى كتابه فصولاً كثيرة، ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ المشرق، وأضاف بعض الفصول والفقرات إلى المقدمة، وغير بعض فصولها تغييراً كلياً، ثم قدم نسخة منها إلى الملك الظاهر، وانتهز فرصة سفر وفد من السلطان المشار إليه إلى سلطان المغرب، فأرسل مع الوفد المذكور نسخة منه إلى خزانة الكتب في جامع القرويين بفاس مهداة إلى السلطان (أبي الفارس بن عبد العزيز).

وقد غادر ابن خلدون القاهرة مرات عديدة فسافر إلى الحجاز عام (١٣٨٧)م عن طريق الطور وينبع، وعاد منه عن طريق القصير وقوص، وسافر إلى القدس سنة (١٣٩٩)م، وزار بيت لحم والخليل، وشاهد المقامات المباركة فيها، وسافر إلى دمشق سنة (١٤٠٠)م عندما تقدم تيمورلنك للسيطرة عليها، وهذا السفر الأخير كان مرتبطاً بأحداث كثيرة، تمكن ابن خلدون في نهايتها من الرجوع إلى مصر بعد هذه الأحداث وهذه كانت آخر أعماله ومغامراته وكتب ترجمة حياته في سنة (١٤٠٥)م.

ومات بعد ذلك في القاهرة سنة (١٤٠٦)م ويذكر الكُتَّاب المعاصرون له أنه دفن في مقبرة الصوفية.

ثالثاً: المرتكزات الأساسية لمنظومة ابن خلدون الفكرية:

قبل البدء في الحديث عن نظرية ابن خلدون في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع لا بد لنا من توضيح المرتكزات الأولى لمنظومة ابن خلدون الفكرية، التي مهدت لفلسفته الاجتماعية في الاجتماع الإنساني. ودعته إلى تأشسيس علمه الجديد (علم

العمران البشري) ولنتبين موقع نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع في المنظومة الفكرية لابن خلدون.

فما هي هذه المرتكزات الأساسية لمنظومة ابن خلدون الفكرية؟:

١ ـ خضوع العالم لقوانين ثابتة خلقها الله ﷻ وأجراه عليها:

عبّر عن إيمانه بفكرة خضوع العالم لقوانين ثابتة يسيرّ عليها بقوله: (اعلم أرشدنا الله وإياك أن نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات)[٢٠].

وقوله: (وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم...) [٢١]

وقوله: (إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة ، وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو...) [٢٢].

هذا هو المبدأ الأول الذي آمن به ابن خلدون ، وهذا المبدأ كما نعلم في غاية الأهمية، فهو الأساس في انطلاق أي بحث علمي حيث تكون الغاية منه الوصول إلى القوانين المتحكمة بالشيء موضوع البحث والتي عنها يتم تكونه في مختلف أشكاله ،ويصبح بالتالي من الممكن فهمه والتحكم به.

وقد رأى الدكتور (محمد عابد الجابري) أن مبدأ السببية عند ابن خلدون ليس مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً ، حيث قال: إن عبارة (مستقر العادة) التي تمم بها ابن خلدون فكرته، والتي يكررها مراراً لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي، الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة ،وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري، الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً، وكل ما هنالك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث

أخرى، فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة)[٢٣].

إن ابن خلدون إذ يشير إلى أن طبيعة العلاقات السببية اقتران بالعادة لا يعني ذلك أنه بقوله هذا قد رفض الإيمان بوجود السببية وبأنها ضرورية وقبلية. ذلك لأن قوله بأن العلاقات السببية تقع في مستقر العادة ، قول يدخل في الإجابة على التساؤل حول طبيعة العلاقات السببية؟ ولا يدخل في الإجابة عن التساؤل حول هل توجد العلاقات السببية أم لا؟.

والفرق كبير بين الحالتين فهوقد آمن بوجود العلاقات السببية، ولكن بما أنه آمن كذلك بأن العلاقات السببية من عند (الله) كما رأينا بقوله (....ولا تزال تلك الأسباب مرتقبة حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو) وبما أن الله على كل شيء قدير فليس بالضرورة أن يكون لشيء سبب واحد ففي إمكان (الله) أن يحدث الشيء من غير سبب واحد.

وقد قال ابن خلدون إن الأسباب تحدث في مستقر العادة، وقال بذلك من قبله (الأشاعرة) ليكون بالإمكان الإيمان بالمعجزات، التي حدثت للرسل في الزمن الماضي، وليس هدفه بالتأكيد أن ينفي إمكانية قيام العلاقات السببية، وإلا كيف يؤكد على وجود العلاقات السببية ويكتشف بعضها كما سنرى لاحقاً؟.

ثم إن ابن خلدون يشير إلى أن العادة قد استقرت ، فقد انتهت المعجزات بانتهاء الرسل، وأصبحت العلاقات السببية أكثر ضرورية حيث يقول: (وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان)[٢٤].

فابن خلدون إذ يضيف أن هذه الحوادث تقع بأسبابها في مستقر العادة، فإنه في الحقيقة لا يأبه كثيراً لمسألة طبيعة العلاقة السببية إذ أن الأهم في نظره هو أننا نعتمد على مبدأ السببية بصورة جبرية ، لكي نتحرك في شبكة الأشياء. سواء كانت العلاقة السببية مجرد عادة للطبيعة جارية بإذن الله، أم كانت مثبتة في جوهر الأشياء. فإذا كان الإنسان يجهل كيفية أو حقيقة التأثير السببي، فإنه في المقابل يحيط علماً في الغالب بالأسباب، التي تجعل الظواهر تنتظم في نظام وترتيب معين.

فالأولوية ترجع إذن إلى اليقين النسبي طبعاً ، الذي يتوفر لنا في إدراك العلاقات السببية الظاهرة مع إمكان تأسيس هذه العلاقات نظرياً في وجود الأشياء نفسها أو في العقل الإلهي.

النقطة الأساسية في نظر ابن خلدون هي أن الفكر البشري يتصل بالعالم مسلماً بالفكرة القائلة: بأن العالم يسير بحسب نظام محدد ومقرر، أما غائية هذا النظام فيبدو أنها مسألة لم تستأثر باهتمامه[٢٥].

وبهذا فإن تصورنا عن طبيعة العلاقات السببية ليس مهماً لقيام البحوث العلمية، وإنما المهم هو الإيمان بوجود العلاقات السببية، ومن الأدلة على ذلك أننا نجد الاعتقاد بأن السببية ليست إلا عادة قد تعودها الإنسان وليست بالضرورة، استمر حتى مطلع العصور الأوروبية الحديثة.

فنجد أن (ديفيد هيوم) قد شابه رأيه في مبدأ السببية رأي ابن خلدون، فمبدأ السببية عند هيوم ليس مبدأً نظرياً لأنه (لا شيء فطرياً في العقل)، وهذا المبدأ ليس بإدراك لأنه ليس معرفةً مباشرةً بقوة خفيةً بها يحدث أمر أمراً بل إن التجربة تدلنا على تعاقب حادثين من غير أن تظهر لنا أبداً أي رباط ضروري يربط النتيجة بالسبب.

إننا نشاهد كرتين من كرات (البلياردو)، ونرى أن إحداهما تتحرك تلو حركة الأخرى، غير أننا لا نبصر كيف تُحدث حركة الأولى حركة الأخرى، فمن أين يأتي ترقبنا حدوث عين النتائج عند حدوث السوابق بالذات؟.

إن انتظارنا حدوث النتائج ذاتها إنما هو وليد العادة ،التي قويت بالتكرار، فعندما تحدث أحوال متشابهة يخضع العقل للعادة بحسب قوانين التداعي (تداعي الأفكار) الحتمية فَيُنْتَظَرْ وقوع النتائج عينها، ويخيل إليه أن هذه الأحوال إنما تتحقق في الواقع عينه، والحق أن مبدأ السببية عادة ذاتية، وانتظار باطني، ولكننا نتخذه قانون الأشياء كلها[٢٦].

إذن فكرتنا عن العليّة، أو عن ضرورة الحدوث نشأت بشكل كلي من ملاحظة الاطراد في وقوع الظواهر الطبيعية، حيث نلاحظ أن الظواهر المتشابهة تكون دائماً مرتبطة بغيرها على نسقٍ واحدٍ، ومن هنا نشأت للعقل عادة الحكم بتوقع ظهور اللاحق من ظهور السابق[٢٧].

فلو لاحظنا مثلاً أن الظاهرة (س) تحدث دوماً متبوعة بالظاهرة (ص) اعتدنا هذا الرباط بينهما حتى إذا ما حدثت بعد ذلك (س) توقعنا بعدها (ص)، فإذا ما قلنا إن حدوث (ص) بعد حدوث (س) أمر ضروري، كان المعنى المراد هنا (بالضرورة) هو أن الاطراد بينهما قد لوحظ فيما مضى، وأن عادةً عقليةً قد نشأت لدينا من هذا الاطراد الملحوظ بينهما، أعني أن ضرورة الحدث ليست ناجمةً من طبيعة (س)، ولا من طبيعة (ص) بل من طبيعة الإنسان في تكوين عاداته...[٢٨]، وهكذا فإن (ديفيد هيوم) كما نلاحظ يرى أن مبدأ السببية ليست إلا عادة من عادات الطبيعة الإنسانية.

وكذلك نجد أن الفيزياء الحديثة قد أبطلت الحتمية دون أن تبطل السببية، وتم الانتقال في مجال الميكروفيزياء من الحتمية إلى اللاحتمية، ومعنى اللاحتمية ليس الفوضى وإنما معناها عدم إمكان التوقع الدقيق للظواهر الدقيقة، ومعناها الاعتماد على حساب الاحتمال ، وفرق كبير بين قولنا إن الكهرب مثلاً موجود في المكان، ولكن لا نعرف أين هو وبين قولنا كل نقطة من ذلك المكان موقع محتمل للكهرب[٢٩].

وسوف نجد ابن خلدون رغم قوله: بأن الأسباب تقع في مستقر العادة إلا أنه يؤكد على ضرورة الأسباب لحدوث الظواهر في الاجتماع الإنساني، ومن أمثلة ذلك قوله: (بأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم)، و(إن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية)، فالارتباط بين الأسباب والمسببات أمر ضروري عند ابن خلدون، وليس كما ذهب إليه الجابري (فلولا اعتقاد ابن خلدون بأن لكل معلول علة ، لما بحث عن علل الكائنات وأسباب الوقائع)[٣٠].

٢ـ المجتمع البشري كجزء من هذا العالم لا بد من أن يخضع لقوانين ثابتة:

انطلاقاً من المسلمة الأولى نتجت المسلمة الثانية، فكل شيئ له قوانين يخضع لها ويتشكل عنها ، والمجتمع البشري إذاً لا بد له من قوانين تحكمه، وتشكله وفقاً لها لأنه ليس خارجاً عن هذا العالم، ولقد آمن ابن خلدون بهذا المبدأ إيماناً تاماً، فراح يبحث عن الآلية السببية، التي تحكم الاجتماع البشري، وهي ما

يسميها بالبراهين الطبيعية تارة، وبالسبب الأرضي تارة أخرى. وسوف نعرض في دراستنا تباعاً مجمل الآلية السببية التي تحكم الاجتماع الإنساني وفقاً لاعتقاد ابن خلدون.

ومما عبر عن إيمان ابن خلدون بخضوع المجتمع لقوانين ثابتة قوله: "ولقد ذهب المنجمون لما رأوا مثل ذلك، واستغربوا ما في المشرق من كثرة الأحوال، واتساعها ووفور أموالها فقالوا: إن عطايا الكوكب والسهام أكثر منها حصصاً في مواليد أهل المغرب، وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجومية والأحوال الأرضية كما قلنا، وهم إنما أعطوا في ذلك السبب النجومي، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضي، وهو ما ذكرناه من كثرة العمران، واختصاصه بأرض المشرق بالرفه من بين الآفاق، لا إن ذلك لمجرد الأثر النجومي فقد فهمت ما أشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك وأن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض، وطبيعتها أمر لا بد منه"(٣١).

فقد هدت مشاهدات ابن خلدون وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات.

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تُدرس هذه الظواهر دراسة وضعية، كما تدرس ظاهرات العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها، وما يحكمها من قوانين، وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة(٣٢).

٣ ـ ضرورة تشكيل علم يعنى بالإحاطة بالأسباب الأرضية التي تحكم الاجتماع الإنساني والتي عنها يتم تشكله (تأسيس علم العمران البشري).

فبعد الإيمان بخضوع المجتمع لقوانين ثابتة يصبح في الإمكان إنشاء العلم المختص بتحصيلها والتعرف عليها تمهيداً للتحكم في المجتمع البشري موضوع هذا العلم.

وعن علمه الجديد وموضوعه يقول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه

من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً"(٣٣).

ويقول كذلك: "وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم ، واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم"(٣٤).

ويشير ابن خلدون إلى طريقة علمه في تفسير المجتمع، والتي تميز بها وهي اعتماده على كشف البراهين الطبيعية، التي آمن بأنها هي ما يحكم المجتمع ويقول: "وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب (سراج الملوك) وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله،لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل لحكماء الفرس مثل بزر جمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً (...)، ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال للعمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأحكام وترفع الشكوك"(٣٥).

ويرى (محمد عابد الجابري): أن ابن خلدون - على الخلاف من ذلك - لم يكن يهدف من خلال علمه الجديد (علم العمران البشري) إلى التعرف على القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، بل كان يهدف إلى بيان ما يحدث بالعمران البشري بمقتضى طبعه.

ويشرح ذلك بقوله: يُعِّرف المناطقة القدماء العلم الطبيعي بأنّه: العلم الذي ينظر في العمران البشري - ويمكن أن نقول الجسم الاجتماعي - وفي ما يعرض له من الأحوال لذاته مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك... الخ. فكما أن علم الطبيعة - قديماً - يبحث في طبائع المادة، أي في الخصائص الملازمة لها، أو أعراضها الذاتية التي تحدث فيها بالطبع، فكذلك علم العمران يبحث في طبائع العمران . ومفهوم

الطبائع هنا، أساسي في تصوّر ابن خلدون للاجتماع البشري، وهو نفس تصوّر علماء الطبيعة قديماً لطبائع المادة. فالحركة والسكون والتغيّر تحدث في الجسم الطبيعي، لا بفعل عوامل خارجية، ولا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة، بل تحدث فيه (بالطبع)، فالحجر مثلاً يتحرك إلى أسفل لأن من طبيعته أن يحصل له ذلك. فالحركة إلى أسفل حركة بالطبع، وسببها من ذات الحجر نفسه، وليست لكون (الهواء يدفعه إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسها). وكذلك الشأن بالنسبة إلى الظواهر العمرانية ابتداءً من ظاهرة الاجتماع إلى ظاهرة الدولة، فكما أنه من طبيعة الإنسان الاجتماع والتعاون، لتحصيل غذائه والدفاع ضد عدوان الحيوان عليه، فإن فيه أيضاً طبعاً حيوانياً هو العدوان. وكما أن الملك طبيعي في الاجتماع البشري، فإن العوارض المؤذنة بالهرم تحدث للدولة، وكلها أمور طبيعية. فالمسألة إذن ليست قضية شروط معينة إذا توافرت حصلت نتائج معينة، وإذا أزالت ارتفعت تلك النتائج. بل إن المسألة هنا مسألة طبع ملازم للظاهرة الاجتماعية ما دامت موجودة.

إن ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين، التي تتحكم فيها كما يقول بذلك معظم الباحثين، بل إنّه يهدف إلى بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه، وفرق شاسع بين فكرة القانون كما نفهمها اليوم وفكرة الطبع كما كان يفهمها القدماء، إن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثين أو مجموعة حوادث لم تكن قد تبلورت بعد، ولم تكن العلاقات بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً، والتي تشكل طبيعتها. ويخلص (الجابري) إلى ما يعتبره نتيجة هامة وهي إن ابن خلدون خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين لم يتحرر نهائياً من أطر التفكير القديمة، لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنذاك وهي قوالب المنطق الأرسطي[٣٦].

إن ابن خلدون لم يكن، كما يرى (الجابري)، يهدف إلى مجرد عرض لما يحدث للعمران بمقتضى طبعه، فقد رأينا أن فكرة خضوع العالم والمجتمع البشري

للقوانين فكرة أساسية لدى ابن خلدون، فمنها انطلق نحو تكوين (علم العمران البشري) فلولا الإيمان بخضوع المجتمع للقوانين لما كان هناك معنى لتأسيس علم لدراسته، إذ إن الإمكانية لمعرفته وضبطه تكون معدومة.

فلم يقتصر ابن خلدون على مجرد عرض، وتبيان ما يحدث في العمران من ظواهر (طبائع العمران)، بل إنه كان يسعى دوماً لمعرفة السبب الأرضي المتحكم بها، وهذا ما شكل هدفاً أساسياً له من بحثه في ظواهر الاجتماع الانساني.

وفكرة أن القانون علاقة ضرورية بين حادثين أو مجموع حوادث نجدها متوفرة تماماً لدى ابن خلدون، والأمثلة على ذلك كثيرة، فعندما يبحث في سبب تغير لون البشرة واختلافها بين البياض والسواد نجده يفسره بعامل خارجي مستقل ، وهو اختلاف درجات الحرارة بين إقليم وآخر، يقول: إن لون السواد شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة، فإن الشمس وتسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى ، فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم، وتسّود جلودهم لإفراط الحر ، ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما في الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانها أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط في الشمال ، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين ، أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها.

ويشير ابن خلدون أن شرط البشرة السوداء، وهو الحرارة المرتفعة لإقليم إذا تغير تغيرت الظاهرة الناتجة عنه وهي اللون الأسود لبشرة الإنسان، وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس من يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسوَّد ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء[٣٧].

وكذلك عندما يبحث ابن خلدون في ظاهرة الشجاعة عند البدو يربطها بعامل مستقل خارجي يجد تفسيرها وارتباطها به وهو النمط المعاشي الخاص بالبدو ويقول: أهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يكلونها إلى سواهم

، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم يحملون السلاح دائماً ويتلفتون عن كل جانب في الطريق ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبآت والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم فصار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استنفرهم صارخ.

وأما أهل الحضر كونهم لا يعيشون النمط المعاشي، الذي يعيشه البدو، والذي يعطي للبدو خلق الشجاعة، فهم يعيشون ضمن نمط معاشي مختلف، فيكون لهم خلق مختلف عن البدو: إن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في الترف والنعيم، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى الوالي والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحيطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا ينفر لهم صيد ، فهم قارّون آمنون قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان، الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار لهم ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة[٣٨].

نلاحظ أن نمط المعيشة هو ما يشكل خلق الشجاعة أو الجبن ـ حسب ابن خلدون ـ وبهذا فإن تبعية خلق الشجاعة أو الجبن لنمط المعاش يشكل قانوناً من قوانين الاجتماع الإنساني.

وكذلك الدولة عند ابن خلدون تتأسس على شروط محددة، وتنهار لتقوم مكانها دولة أخرى بفقدها هذه الشروط، وسوف يمر معنا ذلك.

وبهذا فإن ابن خلدون لم يكن يسير على المنطق الأرسطي (فلو كان سائراً على نفس المنهج المنطقي، الذي سار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع أن ينتج لنا علماً جديداً. إن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرر من المنطق القديم، وأن يتخذ لنفسه منطقاً جديداً)[٣٩].

لكن ما هو علم العمران البشري بالضبط؟.. هل هو علم التاريخ، أم هو فلسفة اجتماعية، أم هو علم اجتماع؟.

رابعاً: علم العمران البشري وعلم التاريخ:

لقد ذهب العديد من الباحثين في مقدمة ابن خلدون، إلى أن علم العمران البشري، الذي أسسه ابن خلدون، ما هو إلا علم التاريخ ومنهم على سبيل المثال، الباحث (ناصيف نصار) الذي عبر عن ذلك بقوله: (في الواقع كان ابن خلدون ينظر إلى واقع تاريخي ثابت السمات الرئيسية، ولذلك شعر بإمكانية متاحة أمامه لتكوين علم يتناول المبادئ العامة للواقعات التاريخية)(٤٠).

وكذلك الباحث (محمد عابد الجابري) بقوله: :إن علم العمران أداة لا غنى عنها للمؤرخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه وللأجيال الآتية من بعده صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة عن الماضي، وحياة الأجيال الماضية..."(٤١).

في الحقيقة إنه من الصحيح أن ابن خلدون اهتم اهتماماً خاصاً بضرورة صدق الأخبار التاريخية فعمد إلى تحديد أسباب الكذب في الخبر وهي ما يمكن تلخيصها بما يلي:

١- التشييعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت في حالة الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

٢- ومن الأسباب الداعية إلى الكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

٣- ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين، لا يعرف القصد بما عاين، أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه، وتخمينه فيقع في الكذب.

٤- ومنها توهم الصدق، وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين.

٥- ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه.

٦- ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح، وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقته، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا.

٧- ومن الأسباب المقتضية لذلك أيضاً ـ وهي سابقة على كل ما تقدم ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث- ذاتاً كان أو فعلاً- لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب(٤٢).

لكن على الرغم من اهتمام ابن خلدون بضرورة سلامة الخبر التاريخي من الكذب، فإنه لا يمكننا القول بأنه سعى من وراء تأسيس علم العمران البشري إلى تأسيس علم للتاريخ، .ذلك لأن ابن خلدون نفسه ينبهنا إلى أن هدف علم العمران البشري ليس تصحيح الأخبار التاريخية، فعندما يورد ابن خلدون بعض الافتراضات حول سبب عدم تأسيس الباحثين قبله لعلم العمران البشري يقول: "لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية في الثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة فلهذا هجروه والله أعلم"(٤٣).

فهذه الفائدة التي يحققها العلم الحديث، وهي عصمة المؤرخين من الوقوع في الأخطاء ومن قبول الأخبار التي تحكم طبيعة العمران باستحالة حدوثها، وهي فائدة غير مباشرة وغير ذاتية، وإن كانت على رأس الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم ، أما فائدته المباشرة أي غرضه الذاتي فيتمثل في الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما يحكمها من قوانين.

وكذلك شأن جميع العلوم: فالغرض الذاتي والمباشر لكل علم هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر، والإلمام بقوانينها وإلى هذا المعنى يشير ابن خلدون، إذ يقول: وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها (أي أن يبحث عن قوانينها) وجب أن يكون باعتبار لكل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه وهذا (أي علم العمران) إنما ثمرته (غير

المباشرة) في الأخبار فقط. (أي في تصحيح الأخبار والعصمة من قبول الزائف منها وما لا يمكن حدوثه بحسب طبائع الأشياء). وإن كانت مسائلة في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. أي وإن كان غرضها الذاتي، وهو الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما تخضع له من قوانين غرضاً شريفاً [٤٤]. فعند انطلاق ابن خلدون في بحثه كانت شواغله دون شك تتعلق بالمنهجية التاريخية، وذلك أنه لسلامة التأمل في الحوادث قريبها وبعيدها، حاضرها وماضيها ، لا بد من التأكد من صحة ما يروى إلينا وينقل فوجب البحث عن منهجية توفر هذه الصحة، غير أن هذا البحث أدى إلى نتيجة لم تكن مفترضة مسبقاً أو متوقعة حتماً عند الانطلاق، لقد أدى البحث إلى اكتشاف علم مستقل بنفسه وكما يقع هذا للعباقرة أصحاب العلوم، ولئن كان هذا العلم الجديد لا بد منه للمؤرخ لكونه من العلوم الأساسية المساعدة له في معالجة فنه، فإن ذلك لا يزيل عنه بحال الاستقلال والقيام بالذات[٤٥]. فحديث ابن خلدون عن علم العمران يختلف عن حديثه عن علم التاريخ كما يرى (محمد وقيدي) فهو بصدد التاريخ مجدد في علم عريق ، وأما بصدد علم العمران فإنه منشئ لعلم جديد يعين هو بذاته موضوعه ومنهجه. بتعبير آخر التجديد بصدد التاريخ تجديد في نطاق المجال الابستمولوجي لعلم معين ، والتجديد بصدد علم العمران تجديد في المجال الابستمولوجي لمجموع المعارف الإنسانية القائمة إلى حينه لأنه كان يريد أن يضيف إليها علماً جديداً.

وهناك اختلاف آخر بين الحديث الخلدوني عن التاريخ وحديثه عن العمران يمكن التعبير عنه بقولنا إن هدف ابن خلدون كان بصدد العلم الأول رفع العوائق الأيديولوجية التي تمنع ذلك العلم من أن يكون علماً في حين أن هدف ابن خلدون بصدد العلم الثاني كان الاستجابة لضرورة معرفية تقتضي بأن يضاف إلى مجموع العلوم القائمة علم جديد لم ينتبه العلماء حينئذ إلى موضوعه[٤٦].

إذاً علم العمران يختلف عن علم التاريخ فهل هو فلسفة اجتماعية؟:

خامساً – علم العمران البشري والفلسفة الاجتماعية:

يذهب بعض الباحثين إلى أن مقدمة ابن خلدون وعلمه الجديد (علم العمران البشري) ما هو إلا نوع من الفلسفة الاجتماعية، ويأتي على رأس هؤلاء الباحثين (طه حسين) في بحثه الذي نال عليه درجة الدكتوراه من جامعة السوربون الفرنسية ، وهو بعنوان: (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) رأى فيه أن علم العمران، الذي أسسه ابن خلدون ليس علم الاجتماع (ذلك بأن ابن خلدون جعل موضوع بحثه الدولة، وهو أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء منه، وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاً له)[٤٧].

ويذهب الباحث (محمد عابد الجابري) إلى ما ذهب إليه (طه حسين) ويرفض كذلك اعتبار علم العمران علم الاجتماع، ولنفس السبب الذي قال به (طه حسين)، حيث يقول الجابري: "لأن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلدون هو تعاقب الدول، وتزاحمها، وأسباب قيامها، وسقوطها لا الشؤون الاجتماعية عامة"[٤٨].

إن ابن خلدون لم يجعل الدولة موضوعاً لعلمه الجديد، ولم تكن المشكل الرئيسي، الذي سيطر على اهتمامه فابن خلدون يقول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، وهو ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى هذا شأن كل علم سواء كان وضعياً أو عقلياً"[٤٩].

فهو لم يجعل الدولة ـ كما نرى ـ موضوع العلم بل الاجتماع الإنساني والعمران البشري: "وليس العمران من التعمير والعمارة بل المقصود به الاجتماع الانساني"[٥٠]. وهذان المصطلحان مترادفان عند ابن خلدون كما نرى ومن أدلة هذا الترادف قوله: "إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"[٥١].

أما سبب استخدامه تسمية علم العمران فيعود إلى كون كلمة عمران تحمل في طياتها معنى أخلاقياً بعيد المدى من الوجهة الاجتماعية.إن هدف الأخلاق في خاتمة مطافها تنتهي إلى عمران الأرض ورفاهية سكانها مادياً وعقلياً وأخلاقياً، وفي كل

تحليل لظاهرة من ظواهر المجتمع ينتهي ابن خلدون إلى الحكم عليها من هذه الوجهة العمرانية الأخلاقية ويسجل إلى أي مدى هي منافية أو مساعدة للعمران [٥٢]. فهو يريد أن يشير إلى أن علم العمران البشري ذو أثر إيجابي على الحياة الإنسانية لذلك اختار له هذه التسمية، فابن خلدون لم يجعل الدولة موضوعاً لعلمه-كما يذهب إلى ذلك كل من (طه حسين) و(محمد عابد الجابري)- بل موضوع علمه هو العمران البشري، أي الاجتماع الإنساني، والدولة ليست إلا أحد العوارض فيه أي أحد الظواهر المرتبطة به، والمرافقة له. يقول معبراً عن ذلك: "الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم"[٥٣].

فكما نرى هنا إن ابن خلدون لا يتحدث عن الدولة كموضوع مستقل، بل كظاهرة مرتبطة بالموضوع من جملة ظواهر أخرى كالكسب والمعاش والعلوم والصنائع، ويعبر عن هذه الفكرة أيضاً قوله: "وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة،وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله.." [٥٤].

وسوف يتبين لنا اعتبار ابن خلدون أن الدولة ظاهرة مرتبطة بالعمران البشري وعامل مؤثر فيه، وليس على أنها موضوع لعلمه الجديد بشكل أوضح خلال مجمل دراستنا هذه. لكن إذا لم يكن علم العمران البشري علم التاريخ أو فلسفة اجتماعية فهل هو علم الاجتماع؟.

سادساً – علم العمران البشري وعلم الاجتماع:

إن أكثر الباحثين في مقدمة ابن خلدون توصلوا إلى أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ، فعلم العمران البشري ما هو إلا علم الاجتماع ويأتي على رأس هؤلاء الباحثين (ساطع الحصري) إذ عبر عن ذلك بقوله: نحن نعلم أن لقب المؤسس لعلم من العلوم لا يجوز أن يمنح لأي مفكر أو عالم كان ، إلا إذا تحققت في أبحاثه الشروط الجوهرية التالية:

آ ـ يجب أن يكون العالم المذكور قد تصور موضوع العلم مستقلاً عن مواضيع العلوم المعلومة وأن يكون قد اقتنع بأن ذلك الموضوع يحتاج إلى درس خاص.

ب ـ يجب أن يكون قد اعتقد أن الحادثات المتعلقة بذلك الموضوع لم تكن من الأمور التابعة للأهواء والصدف ، بل إنها من الأمور التي تحدث وتتكون تحت تأثير أسباب وعوامل معينة، والتي تتعين تعيناً تاماً بالظروف والأسباب الموجبة له.

ج ـ يجب أن يكون قد درس الموضوع دراسة كافية في ساحة لا بأس بها وتوصل إلى اكتشاف بعض القوانين المتعلقة بها.

وإذا أمعنا النظر في مقدمة ابن خلدون على ضوء هذه المبادئ والحقائق نضطر إلى التسليم بأن مؤلفها المفكر يجب أن يعتبر مؤسساً لعلم الاجتماع.

فلقد قال ابن خلدون بوجوب اتخاذ الاجتماع الإنساني موضوعاً لعلم مستقل وسمى هذا العلم باسم (علم العمران) وبما أنه قصد من كلمة العمران الاجتماع بوجه عام بدليل تعريفه للعمران بقوله: (هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات)، نستطيع أن نقول إنه سمى العلم المذكور باسم خاص ينطبق على موضوعه تمام الانطباق.

وقد اعتقد ابن خلدون تمام الاعتقاد بأن الأحوال الاجتماعية تتأتى من علل وأسباب، وفهم أن هذه العلل والأسباب تعود في الدرجة الأولى إلى (طبيعة العمران) وبتعبير آخر إلى (طبيعة الاجتماع). كما أنه عندما بحث في الاجتماع الإنساني ، توصل إلى اكتشاف بعض القوانين الناظمة للاجتماع الإنساني مثل: "إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب" و"الملك والدولة إنما يحصلان بالعصبية والقبيلة".

بناء على ما ذكرناه آنفاً نعتقد أن ابن خلدون يستحق لقب (مؤسس علم الاجتماع كل الاستحقاق" [٥٥].

وكذلك ذهب الباحث (عبد الواحد وافي) إلى أن ابن خلدون هو المؤسس لعلم الاجتماع عبر عن ذلك بقوله: "من بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف علم جديد لم يعرض له أحد من قبل وقد سماه ابن خلدون (علم العمران) أو (الاجتماع الإنساني)

وهو العلم الذي نسميه الآن (السوسيولوجيا) لأن قوام هذا العلم دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي يخضع لها" [٥٦].

وأيضاً ذهب إلى ذلك الباحث (عبد الغني مغربي) بقوله: لقد ابتكر ابن خلدون علماً جديداً هو علم الاجتماع والحق أن (أوغست كونت) لم يبتكر إلا اللفظ الذي ينكره عليه اللغويون المحافظون المبالغون في الدقة[٥٧].

ونحن من خلال ما سبق نرى مع هؤلاء الباحثين أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. أما الموقف الذي أدى إلى نكران خلقه لعلم الاجتماع، وطمس آثاره، أو التقليل من جديته كما شاهدنا في بعض الاتجاهات فمن حقنا أن لا نعيره أي التفات لأنه موقف غير علمي مطلقاً [٥٨].

لا بل إن مقدمة ابن خلدون تحتوي على بذور هامة لمختلف المذاهب الاجتماعية، التي ظهرت فيما بعد فنجده يقول: "إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش"، ومن البديهي أن ذلك ينم عن نزعة قوية لتعليل الحوادث الاجتماعية بالعوامل الاقتصادية ، ويتضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية)[٥٩] .حتى إن الباحث (عبد الغني مغربي) يعتبر أن كارل ماركس هو وحده الذي أكد وأثبت من جديد موقف ابن خلدون[٦٠].

ويلاحظ ابن خلدون أهمية الأشكال الاجتماعية أحسن ملاحظة فعندما يقول: (إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة) وبعكس ذلك (إن الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها). ولا حاجة للبيان أن ذلك ينم عن نزعة بارزة للتعليل بالأشكال الاجتماعية وفق نظريات (أميل دوركهايم)[٦١].

وفي الفكر الخلدوني عنصر آخر نجده عند (دوركهايم) في العصر الحديث، وهو أن دراسته المحيطية، التي نكاد لا نجد فيها ما يهم الفرد أو يتعلق بحياته الباطنية، وهما الوجهان اللذان استحوذا على كل أبحاث الفلاسفة السابقين له سواء كانوا يونانيين أو مسلمين. إن ابن خلدون لم يهتم بالفرد كفرد، ولكنه اهتم به دائماً كعضو في جماعة في قبيلته أو مدينته أو وحدته الاجتماعية، التي ينتمي إليها بمهنته.

وكما ألصقه بمحيطه الطبيعي دمجه أيضاً بمحيطه الاجتماعي ومن ثم لم يعد للفرد قيمة دراسية تذكر في فلسفة ابن خلدون، كما لم يعد لحياته الداخلية النفسية شأن خاص، إنه درس نفسية جماعات ملتصقة بأرضها وظروفها المعيشية، ولم يدرس ذلك الكائن المعلق في الهواء، الذي تخيله ابن سينا، والذي يتلقى الأفكار والمشاعر من عالم المثل كالذي تخيله أفلاطون، أو الذي يحلم بإنسان كامل فرد أو أمة بوحي من تأملاته الهوائية كالذي تخيله الفارابي وكانت[٦٢].

وينظر ابن خلدون إلى المجتمعات كعضويات، ويصرح بذلك في عدة مجالات، فإنه يكتب ما يأتي في الفصل الذي يقرر (إن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره):(إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما إن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً).

ومما تجدر ملاحظته أن رأي ابن خلدون في هذا الصدد لم يكن من قبيل التشبيه المجرد بل هو رأي مبني على الدرس والتفصيل، لأنه يحاول أن يبرهن على ذلك باستقراء الوقائع التاريخية.

ولا حاجة للبيان أن هذا الرأي ينم عن نزعة قوية نحو المذهب العضواني في علم الاجتماع وفق نظريات (هربرت سبنسر).

كما أن آثار النظريات النفسانية كثيرة جداً في مقدمة ابن خلدون فإنه في الفصل القائل (إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب)، وفي الفصل الذي يقرر (أن الأمة إذا غُلِبَتْ، وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء)، توجد تعليلات كثيرة مستندة على العوامل النفسانية. ومن المعروف أن هذا الاتجاه قوِيَ وتأصل على يد المفكر الفرنسي (غبريال تارد)[٦٣].

واللافت للانتباه أن ابن خلدون قد أدرك أن موضع الخلاف في علمه الجديد لن يكون في موضوع العلم، وهو المجتمع الإنساني، ولا في المنهج المتبع لفهمه والتحكم به، وهو معرفة الأسباب الأرضية أو العلل الطبيعية التي تحكمه، وإنما سوف يكون في الأسباب الأرضية من حيث نوعيتها ومبلغ تأثيرها. يعبر عن ذلك وقبل أن يبدأ باستعراض ما يعتقده من أسباب أرضية متحكمة بالمجتمع البشري بقوله: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره،

فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء"[٦٤].

فلا يشترط في التأسيس دراسة الموضوع بكامله أو اكتشاف قوانينه بأجمعها لأن ذلك يستحيل على شخص واحد، حتى على رجال قرن واحد، فلو اشترط ذلك لما أمكن تسمية أي مفكر كان باسم (المؤسس) لأي علم كان لأن العلوم تتكون وتتقدم شيئاً فشيئاً بوجه عام حتى إننا نستطيع أن نقول:إن بناء العلم يعلو ويتوسع دائماً ولا يتم أبداً.

ولهذا السبب إن تأسيس أي من العلوم لا يعني اكتشاف جميع حقائقه، بل يعني اكتشاف قسم من حقائقه بعد فهم خصوصية موضوعه، وإدراك تبعية ذلك الموضوع لقانون السببية[٦٥].

وابن خلدون بالتأكيد لم يكتف بتحديد موضوع العلم الجديد، وتحديد منهجه في البحث. (فبعد وضعه لأسس علم الاجتماع كما نفهمه هذه الأيام اجتهد في اكتشاف بعض النظريات الاجتماعية)[٦٦].

ولكن ما هي هذه النظريات الخلدونية في الاجتماع الإنساني؟

أو بعبارة اخرى: ما هي الأسباب الأرضية أو العلل الطبيعية، التي تحكم المجتمع البشري، والتي توصل إليها ابن خلدون بالاعتماد على علمه الجديد؟.

هذا ما سوف نقوم بتوضيحه، وشرحه حتى تتوضح لدينا مجمل الآلية السببية، التي تحكم الاجتماع الإنساني في اعتقاد ابن خلدون.

هوامش الفصل الأول

١ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٠).

٢ ـ المرجع السابق، ص (٢٠).

٣ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٥٤).

٤ ـ المرجع السابق، ص(٥٤).

٥ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٢١ ـ ٢٢).

٦ ـ المرجع السابق، ص(٢٣-٢٤).

٧ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٦١).

٨ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٥ ـ ٢٦).

٩ ـ بوباية، عبد القادر، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، (٣٠٠-٤٢٢ هـ) ـ(٩١٢- ١٠٣١م) جامعة وهران، الجزائر، (٢٠٠٢)، ص (٢٣).

١٠ ـ بونار، رابح، المغرب العربي وتاريخه وثقافته، ط (٢)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (١٩٨١)، ص (٢٥).

١١ ـ المراكشي، ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط (٥)، دار الثقافة، بيروت، (١٩٩٨)، ص (١٢٤).

١٢ ـ المرجع السابق، ص (١٤٥).

١٣ ـ السامرائي، خليل، تاريخ المغرب العربي، ط(١)، دار المدى الإسلامي، بيروت (٢٠٠٤)، ص (٤٢٣).

١٤ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٥٦).

١٥ ـ طالب، محمد سعيد، ابن خلدون، رائد الفكر الحديث،ط (١)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (٢٠٠١)، ص (١٨).

١٦ ـ بوباية، عبد القادر، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، (٣٠٠-٤٢٢ هـ) ـ(٩١٢-١٠٣١)م، مرجع سبق ذكره، ص (٢٥٧- ٢٥٨- ٢٥٩- ٢٦١).

١٧ ـ الفيلاني، مصطفى، تطور الوعي القومي في المغرب العربي، ط(١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (١٩٨٦)، ص (١٢٢-١٢٣- ١٢٤).

١٨ ـ مؤلف مجهول، مفاخر البربر، ط(١)، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقاق للطباعة والنشر، الجزائر، (٢٠٠٥)، ص ((٣١)).

١٩ ـ المرجع السابق، ص (١٨١-١٨٣).

٢٠ ـ ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط(٧)، دار القلم ، بيروت، (١٩٨٩)، ص (٩٥).

٢١ ـ المصدر السابق، ص(١٥٩).

٢٢ ـ المصدر السابق، ص (٤٥٨).

٢٣ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (٨٣).

٢٤ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (٢١٣).

٢٥ ـ نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط(١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨١)، ص(١٠٠).

٢٦ ـ العوا، عادل، المذاهب الفلسفية، دمشق، مطبعة ابن حيان، (١٩٨٧)، ص (٢٦٩).

٢٧ ـ حمد، إنصاف، نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، (١٩٩٠)، ص (٢٣١).

٢٨ ـ محمود، زكي نجيب، ديفيد هيوم، دار المعارف، مصر، ص (٩٦).

٢٩ ــ اليـافي، عبـد الكـريم، الفيزيـاء الحديثـة والفلسـفة، مطبعـة الجامعـة السورية، (١٩٥١)، ص(٨٠-٨١).

٣٠ ـ الساعاتي، حسن، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٣)، ص(٢٦٠).

٣١ ـ ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد، مقدمـة ابـن خلـدون، مصـدر سـبق ذكـره ، ص (٣٦٦).

٣٢ ـ وافي، علي عبد الواحد، عبقريات ابن خلـدون، شـركة مكتبـات عكـاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ص (٢١٢).

٣٣ ـ ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد، مقدمـة ابـن خلـدون، مصـدر سـبق ذكـره ، ص (٣٨).

٣٤ ـ المصدر السابق، ص (٤٣).

٣٥ ـ المصدر السابق، ص (٤٠).

٣٦ ـ الجابري، محمـد عابـد، فكـر ابـن خلـدون: العصـبية والدولـة معـالم نظريـة خلدونية في التاريخ الإسـلامي، مرجع سبق ذكـره ، ص (١٠٧-١٠٨- ١٠٩).

٣٧ ـ ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد، مقدمـة ابـن خلـدون، مصـدر سـبق ذكـره ، ص (٨٤).

٣٨ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥).

٣٩ ـ الوردي، علـي، منطـق ابـن خلـدون في ضـوء حضـارته وشخصـيته، الشـركة التونسية للتوزيع، بغداد (١٩٧٦)، ص (١٣).

٤٠ ـ نصار، ناصيف، الفكـر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سـبق ذكـره، ص (١٦٦).

٤١ـ الجـابري، محمـد عابـد، فكـر ابـن خلـدون: العصـبية والدولـة معـالم نظريـة خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكـره ، ص (١٢١).

٤٢ ـ الحصري، ساطع، دراسـات عـن مقدمـة ابـن خلـدون، مرجـع سـبق ذكـره ، ص (٢٦٧).

٤٣ ـ ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد ، مقدمـة ابـن خلـدون، مصـدر سـبق ذكـره ، ص (٣٨).

٤٤ ـ وافـي، علـي عبد الواحد ، عبقريات ابن خلدون، مرجع سـبق ذكـره ، ص، (٢٢١-٢٢٢).

٤٥ـ طالبي، محمد، منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت (١٩٨١)، ص (٩-١٠).

٤٦ ـ وقيـدي، محمـد، العلـوم الإنسـانية والإيـديووجيا، مطبعـة فضـالة، المغـرب، (١٩٨٨)، ص (١٣).

٤٧ ـ حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، (١٩٢٥)، ص (٦٣).

٤٨ ـ الجابري، محمـد عابـد، فكـر ابـن خلـدون: العصبية والدولـة معـالم نظريـة خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكـره، ص (١٢٩).

٤٩ ـ ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد ، مقدمـة ابـن خلـدون، مرجـع سـبق ذكـره، ص(٣٨).

٥٠ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكـره، ص (١٤٨).

٥١ ـ ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد ، مقدمـة ابـن خلـدون، مصـدر سـبق ذكـره ، ص (٤١).

٥٢ ـ شريط، عبد الله، الفكـر الأخلاقـي عنـد ابـن خلـدون، الشـركـة الوطنيـة، الجزائر، (١٩٧٥)، ص (١٤٤).

٥٣ ـ ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن بـن محمـد ، مقدمـة ابـن خلـدون، مصـدر سـبق ذكـره ، ص (٦).

٥٤ ـ المصدر السابق، ص (٧).

٥٥ ـ الحصري، ساطع، دراسـات عـن مقدمـة ابـن خلـدون، مرجـع سـبق ذكـره ، ص (٣٥- ٢٣٦- ٢٣٧- ٢٤٠).

٥٦ ـ وافي، علي عبد الواحد، عبقريات ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢١٢).

٥٧ ـ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (١٩٨٦)، ص (٢٠١).

٥٨ ـ مزياني، عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، الكويت (١٩٨١)، ص (٢٥).

٥٩ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٥).

٦٠ ـ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (١٠٨).

٦١ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٥).

٦٢ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٤٤).

٦٣ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٥-٢٤٦).

٦٤ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٤٠).

٦٥ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٣٦).

٦٦ ـ الكردي، محمود السعيد، ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، (١٩٨٤)، ص (٣٣٦).

الفصل الثاني

أثر البيئة الطبيعية
على العمران البشري عند ابن خلدون

قبل البدء ﴿ عرض ومناقشة نظريات ابن خلدون ﴿ الاجتماع الإنساني، لا بد من الإشارة إلى أننا سوف نقوم بعرض وجهات النظر الجديدة قي المواضيع ذاتها، التي بحث فيها ابن خلدون، وذلك لنقارن بين وجهة نظر ابن خلدون ووجهات النظر، التي قدمها الباحثون فيما بعد.

وسوف نشير إلى الاعتراضات التي قدمها بعض الباحثين لبعض وجهات نظر ابن خلدون، وذلك بهدف تبيان وتوضيح مدى التأثير، الذي تركه فكر ابن خلدون على الفكر الاجتماعي اللاحق حتى يومنا هذا، وذلك كما وعدنا ﴿ أهداف بحثنا هذا.

فنحن لن نقوم بمجرد العرض لأفكار ابن خلدون ونظريته ﴿ أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، بل سوف نقوم بتحليل مضمونها ومقارنتها بغيرها كلما أمكننا ذلك، لكن لا بد من الإشارة إلى أمر مهم نبه إليه الباحث (ساطع الحصري) وهو:(إن الذين يطالعون مقدمة ابن خلدون يقرأونها عادة كما تُقرأ الكتب الحديثة، وينتقدونها بشكل عام كما تُنتقد المؤلفات العصرية، ومعظم الذين يكتبون عن المقدمة أيضاً ينحون هذا المنحى نفسه، ويميلون إلى وزن الآراء الواردة فيها بموازين المكتسبات العلمية الحديثة من غير أن يلتفتوا إلى عدد القرون التي تفصل بيننا وبين تاريخ كتابة المقدمة المذكورة، ﴿ حين أن قيمة المؤلفات القديمة ومنزلة المفكرين القدماء ﴿ تاريخ العلوم والأفكار لا يمكن أن تقدر بهذه الطريقة.

ذلك لأن كل عالم ومفكر يشترك - بوجه عام - مع معاصريه ﴿ معظم آرائهم، فيشاطرهم أكثر أخطائهم ولا يمتاز عليهم إلا ﴿ بعض الآراء، التي يتوفق إلى ابتكارها، وبعض المعلومات التي يتوصل إلى اكتشافها، ولهذا السبب نرى أن منزلة الباحث و المفكر ﴿ تاريخ العلوم والأفكار لا تتعين بملاحظة جميع الآراء الصائبة والخاطئة المنبثة ﴿ كتاباته ومؤلفاته المختلفة، بل تتقرر بملاحظة الآراء المبتكرة، التي يسمو بها على معاصريه، والحقائق الجديدة التي يضيفها إلى المكتبات الفكرية البشرية، والخدمات التي يقوم بها بهذه الصورة ﴿ سبيل تقدم الأفكار والعلوم. كل ذلك بقطع النظر عن الآراء الخاطئة التي يبقى فيها مشتركاً مع معاصريه بطبيعة الحال.

إن عدم ملاحظة هذا الدستور الأساسي، في دراسة المفكرين والعلماء القدماء، يحول دون تقدير منزلتهم العلمية حق قدرها [1].

فإذا ما أردنا أن ننصف ابن خلدون فلا بد أن ننظر إليه نظرة موضوعية، فلا ننسى أنه من مفكري القرن الرابع عشر وليس من مفكري العصور الحديثة. وهذا ما سوف نحاول الالتزام به في بحثنا هذا.

أولاً: أثر البيئة الطبيعية على العمران البشري في الأقاليم الجغرافية السبعة:

١ ـ أثر البيئة الطبيعية على تطور وتخلف العمران البشري:

يمكن تصنيف أراء ابن خلدون في هذا الجانب فيما يعرف اليوم باسم (الجغرافية الاجتماعية) فبعد أن يشرح ابن خلدون الملامح الأساسية لجغرافية العالم القديم بقاراته الثلاث (آسيا ـ إفريقية ـ أوروبة)، ويذكر ما فيه من بحار وأنهار أساسية[2]، يبين سبب كون نصف الكرة الشمالي فيه الربع الشمالي أكثر عمراناً من الربع الجنوبي بقوله: "إن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر إذ لا تجفيف فيها إلا عند الإفراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس كما بعد السابع فلهذا كان العمران في الربع الشمالي أكثر وأوفر، والله أعلم"[3].

ثم يلجأ ابن خلدون إلى ذكر تقسيم الجغرافيين القدماء لهذه القارات إلى الأقاليم السبعة إذ يقول: "أعلم أن الحكماء قسموا هذه المعمورة إلى سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب ويسمون كل قسم فيها إقليماً، فالقسم المعمور من الأرض كله على هذه السبعة أقاليم كل واحد منه أخذ من الشرق إلى الغرب... وقسموا كل واحد من هذا الأقاليم السبعة في طوله من المغرب إلى المشرق بعشرة أجزاء متساوية، ويذكرون ما اشتمل عليه كل جزء من البلدان والأمصار والجبال والأنهار والمسافات بينهما في المسالك، ونحن الآن نوجز القول في ذلك، ونذكر مشاهير البلدان والأنهار في كل جزء منها، ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب (نزهة المشتاق)، الذي ألفه العلوي الإدريسي الحموي لملك صقلية..." [4].

ولا بد لنا من أن نأخذ في اعتبارنا أن الفصل الذي ذكر فيه ابن خلدون توصيف هذه الأقاليم، وشرح فيه تنوع أحوالها أطول فصل في مقدمته، وأن هذه الفصول المتعلقة بالجغرافية ليست فصولاً استطرادية لا قيمة كبيرة لها، كما أن ابن خلدون لم يكن يهدف فيها إلى تقديم (معرفة العالم كله وتحضير معلومات عن جميع الأراضي، التي تصلح للعمران الجغرافي بما في ذلك التوطن والاستثمار)[٥].

(ولكن الاهتمام الأساسي لابن خلدون كان يرتكز في مسألة العلاقات المتبادلة بين الأحوال الطبيعية (الإقليم) والملامح المميزة لحياة الناس، الذين يسكنون الإقليم)[٦].

فبعد أن وصف ابن خلدون أحوال هذه الأقاليم، وذكر ما فيها من تنوع في البيئة الطبيعية، قام بتفسير الاختلافات فيما بين الشعوب الإنسانية بالبيئة الطبيعية أي أنه جعل السبب الأرضي لاختلاف حال المجتمعات الإنسانية هو اختلاف البيئة الطبيعية.

فالأقاليم السبعة يتميز بعضها عن بعض - حسب ابن خلدون - بدرجة الحرارة، وهي تكون في غاية التوسط والاعتدال في الإقليم الرابع الذي يقع في وسط الأقاليم السبعة تماماً، وتكون أقرب إلى الاعتدال في الإقليمين الثالث والخامس اللذين يجاوران هذا الإقليم المتوسط، غير أنها تكون بعيدة عن الاعتدال في الإقليمين الثاني والسادس، وأبعد من ذلك بكثير في الإقليمين الأول والسابع.

ولهذا يعتبر ابن خلدون الأقاليم الثلاثة المتوسطة (معتدلة)، وينعت الأقاليم الأخرى (بالمنحرفة) لإفراط الحرارة في الإقليمين الأول والثاني والبرودة في السادس والسابع.

إن اعتدال الحرارة والبرودة يساعد في وفرة العمران، وأما إفراط الحرارة فيتساوى مع إفراط البرودة في عدم المساعدة على ذلك، أي أن هذا الوضع المناخي يتسبب في أمرين:

آ - تطور العمران البشري في الأقاليم المعتدلة:

يقول عن هذا: "... فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً

حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل الأنواع في خلقهم وأخلاقهم قال تعالى: ((كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ))، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله، وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم، وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراق والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والروم واليونان، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنه وسط من جميع الجهات.

ومما يجب ملاحظته هنا أن ابن خلدون لا يغفل عن وقوع جزيرة العرب في الأقاليم المنحرفة ويقدر الاعتراض، الذي يخطر بالبال من جراء ذلك، فيتدارك الأمر قائلاً: "ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من جميع الجهات كما ذكرناه، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف، الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر"[٧].

ب - تخلف العمران البشري في الأقاليم المنحرفة:

يقول فيه: "وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع، فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتُهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم، أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين، مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل

عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام، وما بعده لهذا العهد، ومثل أهل مالي وكوكو والتكرو المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانو به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجة والأتراك من الشمال، ومن سوى هؤلاء من أهل الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم ويخلق ما لا تعلمون"(٨).

يمكن القول: إننا هنا أمام هذه النصوص بصدد وصفين أو شبه تعريفين للتوحش والحضارة لا يبعدان كثيراً عن تعريفاتنا المعاصرة. نرى فيما يخص صفات التوحش حسب هذا التعريف الخلدوني أن المجتمع المتوحش هو المجتمع الذي:

١. يكون معاشه بسيطاً مقتصراً على الضروري.
٢. ينعدم فيه النظام السياسي المركزي الجامع للأقوام والقبائل والجماعات المحلية.
٣. تنعدم فيه القوانين المكتوبة.
٤. تنعدم فيه العلوم.
٥. تنعدم فيه الصنائع الفائقة أي أن الصنائع والتقنيات تكون فيه بسيطة ومحدودة.
٦. تنعدم فيه المدن.

ويبدو من خلال الوصف السابق أن هذا الطراز من حياة التوحش هو الذي يمكن أن يطابق بعض المطابقة الأوصاف السائدة عندنا اليوم عن المجتمعات البدائية، ولقد اعتمد ابن خلدون في وصفه لهذه المجتمعات على التجار السودان

الذين كان يكثر ترددادهم إلى أواسط إفريقية، وكانت لا تخلو عاصمة من عواصم الغرب الإسلامي من مثل هؤلاء التجار، نجدهم في فاس وتلمسان وبجاية وتونس، كما إن ابن خلدون كان يؤكد على أنه سمع أخبار رحلة ابن بطوطة إلى مختلف البقاع، بما في ذلك الأراضي النائية من (السوادين) كما كانوا يسمونها إذ ذاك لكن الوصف الخلدوني رغم كل ما كان يحكى له عن القبائل المتوحشة في أواسط إفريقية وفي بلد الصقالبة أتى وصفاً بالمقابلة مع الحضارة أكثر مما هو وصف إيجابي مبني على المشاهدة، وإن هذه الطريقة في التعريف بالمجتمعات البدائية لم تتغير حتى الآن إذ لا زال الأثنولوجيون يصفون هذه المجتمعات بالمقارنة مع المجتمعات المتحضرة ورغم ما لديهم من وسائل مباشرة للمشاهدة والوصف (٩).

وإذ يرد ابن خلدون طبيعة المساكن في الإقليم إلى درجة التطور الحضاري المرتبط عنده بالظروف المناخية لإقليم، فإن الباحثين في ميدان الجغرافية البشرية الذين استفادوا من تطور إمكانات البحث العلمي وأدواته يرون أن طبيعة المساكن في الإقليم هي عبارة عن عملية تأقلم مع الظروف المناخية فيه (فسكان التيبت مثلاً يسكنون منازل منخفضة ذات حوائط سميكة من الطوب أو الحجارة ومطلية بالطين وتفتقر إلى عوامل التهوية إلا من فتحة ضيقة من الحائط لتحتفظ بالدفء خلال فصل الشتاء البارد، ولها أسطح مسطحة للتمتع بأشعة الشمس، وهذا عكس السلوك مثلاً في السودان، حيث يسكنون أكواخاً مخروطية الشكل تُقام من النباتات الطويلة، التي يصل ارتفاعها إلى أكثر من ثلاثة أمتار لتحميهم من أشعة الشمس الحارة، وفي المناطق الأوربية الباردة المطيرة كانكلترا مثلاً، فإن أسطح المنازل تكون منحدرة لكي تسمح بانحدار الأمطار أو الثلوج، كما تخلو عادة من النوافذ الخشبية، التي تحل محلها نوافذ زجاجية واسعة لتسمح بدخول أشعة الشمس، وتمنع دخول الهواء البارد، وهي بطبيعة الحال تخلو من الشرفات، وبعكس الحال في المناطق الجافة كمصر مثلاً، حيث تبنى المنازل بأسطح مسطحة لقلة الأمطار، وتصبح النوافذ الخشبية ضرورية للحماية من أشعة الشمس، ولدخول النسيم بين الفتحات، كما تصبح الشرفات ضرورية للتمتع بها في الصيف. ويمكن

ملاحظة الاختلاف في المساكن ضمن الدولة الواحدة كما هو الحال بين شمال فرنسا المائل إلى البرودة، وجنوبها المائل إلى الدفء)[١٠].

وكذلك الحال بالنسبة لملابس سكان الإقليم، فهي عند الباحثين في الجغرافية البشرية عبارة عن عملية تكيف مع البيئة الطبيعية (فالملابس التي يستعملها الإنسان إلى حد كبير استجابة لظروف البيئة الطبيعية، فسكان المناطق الاستوائية والشديدة الحرارة لا يحتاجون إلا إلى القليل من الملابس أو يسيرون عراة الأجسام، بينما في المناطق الشديدة البرودة، والتي يغطيها الجليد تصبح المعاطف والملابس الصوفية الثقيلة والأحذية الطويلة، التي تغطي الساقين ضرورية لوقاية الجسم من البرد. ولا بد لكي يعيش الإنسان أن تكون حرارة الدم حوالي (٣٧) درجة مئوية في المتوسط ولذلك تصبح الملابس الثقيلة ضرورية في المناطق الباردة لحفظ حرارة الجسم...) [١١].

ولاشك أن ضعف إمكانات البحث العلمي المتاحة لابن خلدون، هو ما حال دون أن يتوصل إلى أن شبه الجزيرة العربية أشد حرارة وأكثر جفافاً من مناطق الإقليم الأول والثاني الواقعة في إفريقية. حيث تتساقط الأمطار هناك بمعدلات عالية جداً معظم أيام السنة وخاصة حول خط الاستواء ـ المنطقة الأكثر حرارة في إفريقية ـ حيث تنمو هناك الأعشاب والأشجار العالية، مشكِّلة ما يُعرف (بالغابات الاستوائية أو المدارية الكثيفة، وتوجد هذه الغابات في الأقاليم الاستوائية الدائمة المطر، وكذلك في الجهات المدارية المجاورة، التي تسقط فيها أمطار موسمية غزيرة جداً، تجعل التربة رطبة باستمرار حتى في فصل الجفاف)[١٢].

والبحار التي تحيط شبه الجزيرة العربية لا يدخل تأثيرها بعيداً فيها - ولا سيما في المملكة العربية السعودية - أكبر بلدان شبه الجزيرة العربية (حيث تتميز بوقوعها ضمن كتلة قارية واسعة لا يتداخل البحر عميقاً في أجزائها فلا يصيبها من هواء البحر ما يلطف جوها لذلك تكون الفروق الحرارية فيها واسعة، ذلك أن البحر الأحمر والخليج العربي بحران ضيقان، وتأثيرهما محدود جداً كما إن وجود الجبال الغربية يمنع التأثيرات البحرية من العبور نحو الداخل، ووجود مرتفعات اليمن الجنوبية والربع الخالي في الجنوب يمنع عنها تأثيرات المحيط الهندي)[١٣].

ودرجات الحرارة في الجزيرة العربية بالمقارنة مع المنطقة الاستوائية هي أعلى منها بكثير ولا سيما في المملكة العربية السعودية، حيث (يتميز مناخ المملكة بصورة عامة بصيف حار جاف يزيد فيه متوسط درجة الحرارة في شهر يوليو في معظم المناطق على (٣٥) درجة مئوية وشتاء معتدل دافئ قليل الأمطار)[١٤].

(أما درجات الحرارة في المنطقة الإستوائية، التي توجد فيها منابع نهر النيل مثلاً فتتراوح المعدلات الشهرية للحرارة بين (٤ر٢٠ ـ ٣ر٢٢ درجة))[١٥].

ويمكن القول إن التوصيف، الذي قدمه ابن خلدون للأقاليم السبعة، عكس الظروف، التي كانت سائدة في عصره، حيث كان يتركز التطور العمراني والصناعي والعلمي في المجتمعات الإسلامية عموماً والعربية خصوصاً، في حين كانت ظروف باقي المناطق في العالم في الشمال والجنوب سيئة قياساً عليها، وفيما بعد لما تطورت بلدان الشمال الباردة (أوروبا) ودخلت أقاليم الجنوب بما فيها المنطقة العربية دائرة التخلف، وأصبحت تسمى بتسميات تعكس الوضع المتردي لها، كبلدان العالم الثالث، أو البلدان المتخلفة، أو البلدان النامية، وجدنا باحثين غربيين يقومون بربط التخلف بأقاليم الجنوب الحارة، والتقدم بأقاليم الشمال الباردة، ولعل من أبرزهم (مونتسكيو) كما سوف نرى في دراستنا هذه. فكثيراً ما يكون الباحث متأثراً بظروف عصره ومعبراً عنها من خلال ما يكتبه.

٢ ـ أثر البيئة الطبيعية في اختلاف لون البشرة:

يقول ابن خلدون: "وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم له بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بالسواد لدعوة كانت عليه من أبيه، فظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القُصَّاص. ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد وإنما دعى عليه أن يكون ولده عبيداً لولد إخوته لا غير. وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرها في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة، فإن الشمس تُسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى، فتطول المسامته عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد

عليهم، وتسود جلودهم لإفراط الحر، ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما في الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانها أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط في الشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين، أو ما قرب منها، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها، ويشتد البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها، وما يتبعها من زرقة العيون، وبرش الجلود وصهوبة الشعور."

وتوسطت بينهم الأقاليم الثلاثة الخامس والرابع والثالث، فكان لها في الاعتدال، الذي هو مزاج المتوسط حظ وافر، والرابع أبلغها في الاعتدال فكان لأهله من الاعتدال في خَلقِهم وخُلُقِهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم، وتبعه من جانبه الخامس والثالث، وإن لم يبلغا غاية التوسط لميل هذا قليلاً إلى الجنوب الحار وهذا قليلاً إلى الشمال البارد، إلا أنهما لم ينتهيا إلى الانحراف، وكانت الأقاليم الأربعة منحرفة وأهلها كذلك في خَلقِهم وخُلُقِهم، فالأول والثاني للحر والسواد والسابع والسادس للبرد والبياض، ويسمى سكان الجنوب من الإقليمين الأول والثاني باسم الحبشة والزنج والسودان أسماء مترادفة على الأمم المتغيرة بالسواد، وإن كان اسم الحبشة مختصاً منهم بمن تجاه مكة واليمن، والزنج بمن تجاه بحر الهند، وليست هذه الأسماء لهم من أجل انتسابهم إلى آدمي أسود لا حام ولا غيره، وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض فتبيضُّ ألوان أعقابهم على التدرج مع الأيام، وبالعكس في من يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، فتسود أعقابهم وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء. قال ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حرٌّ غير الأجسادا	حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا	حتى غدت جلودها بضاضا[16]

وفي الحقيقة على الرغم من التقدم الكبير للعلوم، فإن العلماء لم يتوصلوا حتى الآن إلى رأي حاسم في هذا الموضوع (فإلى الآن غير معروف تماماً سبب الاختلاف في لون بشرة الإنسان من اللون الأسود إلى الأبيض)[17]. (فلا يزال أمام العلماء الكثير

حتى يشرحوا لنا سبب الاختلاف في لون بشرة الإنسان)[١٨]. على الرغم من صنع بحوث عديدة في هذا الموضوع المعقد، فما كُتب عنه يملأ مجلدات[١٩].

(فلقد اختلف الأنثربولوجيون لوقت طويل لإيجاد سبب لهذه الاختلافات في لون البشرة، فوصل بعضهم إلى أن السبب في ذلك هو تأثير الحرارة المباشرة، ولكن مجموع الأمريكيتين مثلاً لا تتفق مع هذا، والصينيون لهم نفس لون البشرة في سنغافورة كما في بكين كما في كمشتكة.

وبعضهم أعزى الاختلافات إلى الرطوبة أو الرطوبة والحرارة معاً، ولكن في إفريقية نجد أن الزنوج السود الحقيقيين هم في المنطقة شبه الجافة بالقرب من الصحراء الكبرى، بينما هم في حوض الكونغو أفتح لوناً، ويميل البعض إلى ترجيح سبب اللون هنا إلى شمس المناطق الاستوائية، أو ربما لعملية (Orygenetion) التي تحدث للجسم المعرض للشمس، ولهذا الرأي وجاهته ولكن الاعتراض عليه أن الأجزاء المغطاة من الجسم مساوية في السواد لهذه الأجزاء المكشوفة تماماً)[٢٠].

ومما يكشف عن صعوبة البتِّ في هذا الموضوع أننا لا نجد دوماً للشعوب، التي تعيش حول خط الاستواء اللون الأسود (فالأقزام في إفريقية يعيشون في شراذم صغيرة في حزام شرقي غربي يقع بين درجتي عرض (٥) شمال وجنوب خط الاستواء، ويمتد من ساحل الأطلنطي حتى الحافة الشرقية لمرتفعات شرق إفريقية)[٢١]، (ونجد أن الأقزام هؤلاء يختلفون عن الزنوج في لون البشرة، فلون بشرة التو الغربيين يميل إلى الاصفرار وشفاههم وردية، أما التوالشرقيين فلونه صلصالي مصفر، وكذلك شفاههم وردية)[٢٢].

ولابد من القول أخيراً ما قاله الباحث (كارلتون كون) في هذا الموضوع: (إلى جانب بطلان طريقة رسم توزيع الخصائص السلالية على غرار خرائط الطقس، لأن هذه الخصائص لا تسبح في الجو مثل عناصر المناخ، فإنه لا يوجد سلالات بل جماعات خلاسية)[٢٣].

٣ ـ أثر البيئة الطبيعية في اختلاف أخلاق الشعوب:

كتب ابن خلدون في هذا الموضوع: (قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمقى في كل قطر، والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس هو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفشية للبخار والهواء مخلخلة زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية، التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فينتشي الروح وتجيء طبيعة الفرح. وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها، واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم، فتسخنت لذلك حدث لهم فرح، وربما انبعث كثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور. ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع الأشد حراً فتكون أكثر تفشياً فتكون أسرع فرحاً وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته كانت حصتهم من توزيع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد الجبال والثلوج الباردة. وقد نجد يسيراً من ذلك في أهل البلاد الجزيرية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة في هوائها لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول، واعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر، فإنها مثل عرض البلاد الجزيرية، أو قريباً منها كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم وعامة مأكلهم من أسواقهم. ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوت يومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره، وتتبع ذلك في

الأقاليم والبلدان تجد ذلك في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء والله الخلاق العليم)[٢٤].

الجدير بالذكر هنا أنه إلى جانب التفسير الذي يقدمه ابن خلدون، فقد ظهرت تفسيرات أخرى لحالة الخفة والطيش للسودان ومنها مايقدمه الباحث (حسين مؤنس) حيث كتب يقول: "إن غلبة الخفة والطيش والميل إلى الغناء والرقص عند السود ليس سببه شيئاً خاصاً في تركيبهم، وإنما هم يعيشون في مواطنهم في بلاد دافئة وفيرة موارد العيش بأقل كلفة وأيسر مجهود، فالدافع إلى العمل الشاق غير موجود، ووقت الفراغ متسع ولابد من ملئه بطريقة ما: إما بالحروب وهي وسيلة للتخلص من الملل وإنفاق الطاقة المخزونة، وإما بالرقص والغناء وهما متنفسان للضيق والطاقة المخزونة، وفي هذه الحالات يبطئ التقدم الحضاري جداً حتى لايكاد يحس وتصبح تكراراً مملاً لنفسها فتظل جماعاتها على حالها قروناً متطاولة، وهي ما نسميه عادة بالجماعات البدائية Primitiv SocieTise[٢٥]".

وأما بالنسبة لميل أهل البلاد البحرية والسهول النهرية إلى الفرح والغناء، فإن الباحث في الجغرافية البشرية (عبد الله عطوي) يرى أن ذلك عائد إلى سهولة العيش فيها قياساً على المناطق الجبلية، يقول: "سكان الجبال بعكس سكان السهول الأكثر فرحاً ومرحاً وانفتاحاً، لسهولة العيش وتنوع مصادر الدخل والرزق عندهم"[٢٦].

ولعل في مقدمة ابن خلدون ما يؤيد هذا التفسير، الذي يقدمه الباحث (عبد الله عطوي)، فمصر مثلاً التي لاحظ ابن خلدون ميل أهلها إلى الفرح والخفة، نجده يذكرها في عدة مواضع من مقدمته على أنها زاخرة بالخيرات، ومحط دهشة واستغراب قياساً على المغرب العربي، ومما قال عنها: "ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضي منه العجب، حتى إن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون من الثقلى إلى مصر لذلك، ولم يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها، ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم، أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثار من جميع

أهل الأمصار، وليس كذلك، وإنما هو لما تعرفه من عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار، التي لديك فعظمت لذلك أحوالهم"[٢٧].

وقوله: "وقد تخرج الصناعة عن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الحد كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الإنسية، ويتخيل أشياء من العجائب بإيهام قلب الأعيان، وتعليم الحداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء، ورفع الأثقال من الحيوان والحجارة وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب، لأن عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة أدام الله عمرانها بالمسلمين"[٢٨].

وقوله: "ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تُدرك، مثل أنهم يعلمون الحمر الإنسية والحيوانات العجم من الماشي والطائر مفردات من الكلام والأفعال، يستغرب ندورهما، ويعجز أهل المغرب عن فهمها"[٢٩].

وقوله كذلك: "لا أوفر اليوم في الحضارة من مصر فهي أم العالم وإيوان الإسلام، وينبوع العلم والصنائع"[٣٠].

وعلى هذا النحو يعرض ابن خلدون للاختلافات بين سكان الأقاليم السبعة بأنواعها الثلاثة: الحارة والباردة والمعتدلة. وهو يربطها كما رأينا بالفروق الحرارية بين هذه الأقاليم.

فالبيئة الطبيعية عند ابن خلدون هي السبب في جعل بعض الأقاليم مزدهراً ومتطوراً (الأقاليم المعتدلة)، وهي السبب في جعل بعضها الآخر متخلفاً في أخلاقه وعلومه وصنائعه...الخ وهي الأقاليم المنحرفة نحو الحر أو البرد، فالسبب الأرضي، الذي يجعل هذه المجتمعات متفاوتة تفاوتاً شديداً ـ حسب ابن خلدون ـ هو البيئة الطبيعية وبالتحديد اختلاف درجات الحرارة.

ولكن ما هو الحال بالنسبة لسكان الأقاليم المعتدلة، وكيف تختلف فيما بينها خاصة أن درجات الحرارة، التي جعلها ابن خلدون سبب الاختلاف بين سكان الأقاليم السبعة بأنواعها الثلاثة هي واحدة في هذه الأقاليم فهي درجات حرارة معتدلة؟.

أي ما هي الأسباب الأرضية أو العلل الطبيعية التي تجعل أهل الأقاليم المعتدلة يختلفون فيما بينهم؟ وما هي إجابة ابن خلدون عن هذا السؤال؟!.

ثانياً: أثر البيئة الطبيعية على العمران البشري في الإقاليم المعتدَلة:

١ ـ أثر البيئة الطبيعية في خلق نمطي المعاش البدوي والحضري:

ينتقل ابن خلدون إلى دائرة أضيق من التي كان يتحدث عنها سابقاً وهي (الأقاليم السبعة) إلى الحديث عن الأقاليم المعتدلة، وفي هذه الأقاليم المعتدلة لا توجد فروق حرارية تذكر تميز بعضها عن بعض، فدرجة حرارتها عموماً معتدلة لذلك لا تكون المقارنة على أساس الفروق الحرارية كما كان سابقاً (حارة، معتدلة، باردة)، بل على أساس طبيعي جديد، وهو نمط المعيشة أو ما يسميه ابن خلدون (بالنحلة من المعاش) أي الطريقة في كسب المعاش: فطبيعة الأرض في الأقاليم المعتدلة ليست واحدة، ففيها الأرض الخصبة والأرض الفقيرة .يقول ابن خلدون: "أعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاء المنابت، واعتدال الطينة، ووفرة العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة، فسكانها في شظف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم من الألبان واللحوم، ومثل العرب الجائلين في القفار"[٣١].

إذاً فالأقاليم المعتدلة فيها تنوع طبيعي أيضاً، فهناك بيئة طبيعية وافرة المياه مما يسمح فيها بقيام النمط المعاشي الزراعي، وبالتالي المجتمع المستقر أي (الحضر)، وهناك بيئات طبيعية جافة لا تسمح فيها قلة الأمطار بقيام الزراعة فأرضها (حرة) كما يسميها ابن خلدون، وبالتالي لا يمكن أن يقوم فيها مجتمع زراعي مستقر، بل إن هذه البيئة تفرض على ساكنيها اعتماد النمط المعاشي (الرعوي)، والذي يدعو لدوام التنقل في هذه الأرض المقفرة بحثاً عن الكلأ، فتجدد الغطاء النباتي في هذه البيئة بطيء لقلة المياه، لهذا ينفذ بسرعة فلا بد من المغادرة إلى منطقة أخرى

باستمرار لكي تستمر المواشي في الحياة، التي بها استمرار القائمين عليها وهؤلاء هم (البدو).

(فالأرض هي التي تطبع المعاش بطابعها وتجعل بعض البشر متوحشين وبعضهم مستقرين (فالأرض الحرة) الجدباء من أراضي القفار لا تصلح لغير الإبل بينما أراضي الزراعة الخصبة يستقر فيها الناس، ويؤسسون القرى، ثم يتصاعدون في الاستقرار والتفنن في المعاش إلى أن يصبحوا أهل حضارة، فالانطلاق من التوحش إلى التأنس بناءً على هذا يرجع الى الطبيعة)[٣٢].

وهكذا يبرز لدينا نموذجان للمقارنة هما (البدو والحضر)، يتمايزان ليس تبعاً لدرجة حرارة الإقليم، بل تبعاً لنمط المعيشة، أو النحلة في المعاش، على أن الأسباب التي دعت إلى وجود هذين النمطين من المعيشة هي كذلك أسباب طبيعية أي أن البيئة الطبيعية هي التي أوجدتها. يعبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري وبسيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها، واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه من العجز عما وراء ذلك.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقاوت والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها

في تجيدها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيه المياه، ويعالون في صرحها، ويبالغون في تجيدها، ويختلفون لاستجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة عن الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها كما قلناه"(٣٣).

(إن العمران البشري إذاً يتدرج من البساطة إلى التركيب والتعقيد، والعامل الأساسي والمنطلق الأول في هذا التدرج هو اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب. من هنا وعلى أساس هذا الاختلاف تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية، بل وأحوالهم الشخصية أيضاً)(٣٤). (فالفاصل الواضح بين العمرانين البدوي والحضري هو الفاصل المعاشي، أو إذا أردنا أن نتكلم بلغة معاصرة، فلنقل: إن نوع الإنتاج هو الذي يحدد النوعية المجتمعية بمجملها)(٣٥). ولكن قبل أن يشرح لنا ابن خلدون الاختلافات بين العمرانين البدوي والحضري يؤكد على أمر هام وهو: بما أن الأسباب الطبيعية هي التي شكلت جيل البدو، فإن العرب - وهم الأشد بداوة من كل البدو الآخرين - هم نتاج لأسباب طبيعية أيضاً. يشرح ذلك ابن خلدون في فصل (إن جيل العرب في الخلقة الطبيعي) بقوله: "قد قدمنا في الفصل قبله أن أهل البدو، وهم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقتصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي، يتخذون البيوت من الشعر أو الوبر أو الشجر أو الطين غير منجدة إنما هو قصد الاستظلال والكن لاما وراءه، وقد يأوون إلى الغيران والكهوف، وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج، أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار، فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم، ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر، فهم ظعن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم،

فالتقلب في الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناها: القائمون على الشاة والبقر لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة، وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها من مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه المالحة، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفء هوائه، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والحيوان المفترس من العجم، وهؤلاء هم العرب وفي معناهم ظغون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق، إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون على الشاة والبقر والله سبحانه وتعالى أعلم)[٣٦].

ولابد من الانتباه هنا إلى أن لفظ (العرب) لا يعني به ابن خلدون البدو على العموم، فلا يدخل البدو من البربر أو التركمان ... الخ تحت لفظ العرب، وإنما تحت لفظ البدو فقط، فالعرب في مقدمة ابن خلدون هم البدو من أصل عربي فقط، ففي النص السابق يؤكد ابن خلدون على أن البدو من أصل عربي أو العرب هم أكثر بداوة من كل أنواع البدو أصحاب الأصول غير العربية ((لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها))، ولهذا التمييز بين البدو من العرب وغير العرب دلالته الهامة جداً كما سوف نرى.

ولهذه الأمور، التي يقررها ابن خلدون هنا (في أن جيل البدو والحضر طبيعية، وفي أن جيل العرب ـ الأشد بداوة من كل البدو ـ في الخلقة طبيعي)، نتائج في غاية الأهمية على ما سوف يسوقه من كلام فيما بعدها وملخصه: (في أن ما يسفر عنه نمط المعاش البدوي والحضري من صفات للبدو والحضر أمر لا بد منه، ولا يمكن التأثير فيه فهي نتاج للبيئة الطبيعية، التي لا يمكن التأثير فيها وبالتالي أثرها على الناس ثابت). وسوف نقوم بعرض تصور ابن خلدون لهذه النتائج، التي تفرزها البيئة الطبيعية بحيث نرى كيف تسبب اختلاف العمرانين البدوي والحضري عن بعضهما بمختلف النواحي وتعطي لصيرورة التاريخ شكلاً محدداً .

٢ ـ أثر الاختلاف في كمية الطعام ونوعيته بين نمطي المعاش البدوي والحضري على كلٍ من البدو والحضر:

أول الاختلافات بين نمط المعاش البدوي والحضري، هو الاختلاف في كميات الطعام وفي نوعيته، فالنمط المعاشي البدوي لا يوفر كميات كبيرة من الطعام ولا نوعيات متعددة كما هو الحال في النمط المعاشي الحضري، ويسفر هذا عن النتائج التالية ـ حسب ابن خلدون ـ [٣٧]:

آ ـ على الجسم والعقل: يقول عن ذلك: ... وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش، فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم، فكثير فيما بين العرب والبربر، فيما وصفناه وبين الملثمين وأهل التلول يعرف ذلك من خبره والسبب في ذلك ـ والله أعلم ـ أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوبتها تولد في الجسم فضلات رديئة تنشأ عنها بعد إقطارها في غير نسبة، ويتبع ذلك انكساف الألوان، وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلنا، وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة. واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة كيف تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء أديمها وحسن رونقها وشكلها وتناسب أعضائها وحدة مداركها، فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار، أخو البقر. وما ذاك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره. والجوع لحيوان القفر حسّن في خَلْقِهَا وأشكالها ما شاء واعتبر ذلك في الآدميين، أيضاً فإنا نجد أهل الأقاليم الخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أبدانهم والخشونة في أجسامهم.

ب ـ على التدين: يقول فيه: إن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه

بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من قساوة وغفلة متصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر، ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي.

ج ـ في المقدرة على تحمل الجوع وقلة الطعام: وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من أهل البادية ومن أهل الحضر والأمصار إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع إليهم الهلاك، والسبب في ذلك - والله أعلم - أن المنغمسين في الخصب تكتسب معدتهم رطوبة زائدة عن الرطوبة الطبيعية، فإذا خولف به العادة بقلة الأقوات، وفقدان الأدم، واستعمال الخشن غير المألوف أسرع إلى اليبس والانكماش وهو ضعيف للغاية، فيسرع إليه المرض، ثم يموت، ولكن المعودين قلة الأدم والسمن لا تزال رطوبتها الأصلية واقفة عند حدها من غير زيادة فيسلمون في الغالب من الهلاك، الذي يعرض لغيرهم بالخصب وكثرة الأدم في المأكل.

لاشك وكما هو مشاهد حتى يومنا هذا أن النمط المعاشي للبدو يمنحهم قوة في الأجساد وقدرة على التحمل أكبر منها بمراحل عند الحضر، ولابد أن للأمر أسبابه المادية، فالنمط المعاشي الرعوي إضافة إلى ما يوفره للبدو من طعام طبيعي وبنوعيات عالية القيمة الغذائية (اللحم والحليب)، فإنه كذلك يفرض عليهم ضرورة العمل الدائم للاعتناء بالحيوانات وبأمور المنزل، فيكون البدوي كمن يمارس الرياضة بشكل دائم، فلا بد في نهاية الأمر أن يقوى جسده، وتتضاعف مقدرته على التحمل. إضافة لذلك، فإن البدو يعانون في الغالب من تأثير عوامل الطقس (الحر والبرد) مما يجعل أجسادهم أكثر مقاومة، فبيوتهم (بيوت الشعر) لا تكاد تدفع عنهم حر الصيف ولا برد الشتاء فضلاً على أن الاعتناء بالحيوانات يفرض عليهم البقاء فترات طويلة تحت تأثير عوامل الطقس. ولابد أن لكل الأمور السابقة الذكر تأثيراً إيجابياً كذلك على ذكاء البدوي وحدة مداركه، فضلاً عن أن البدوي يعتمد على نفسه في الغالب في حماية نفسه وممتلكاته ضمن وسط طبيعي واجتماعي متعدد ومتنوع الأخطار (خطر الحيوانات المفترسة، خطر الغزو من قبل الجماعات البدوية الأخرى،

خطر عوامل الطقس) مما يفرض عليه ضرورة الانتباه والحذر الدائم والتفطن لكل ما يحيط به لكي يحمي نفسه ويحفظ وجوده. ولابد من ملاحظة أن فقر بيئة البدو بالتجارب ولا سيما فيما يخص التعامل مع الآخرين، ومسائل العلوم والصنائع، والتي يجهلها البدوي لكونه غير مطلع عليها، لا يعني أن الحضري أكثر ذكاء من البدوي، وقد نبه ابن خلدون إلى ذلك بقوله: "إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات فيزدادون في ذلك كيساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك. ألا ترى إلى الحضري متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس حتى إن البدوي يظن أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وليس كذلك، وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد الحضرية ما لا يعرفه البدوي، فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك، فإنا نجد من البدو من هو أعلى منزلة في الفهم والكمال في عقله وفطرته. إنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم، فإن لها آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه وهكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال في حقيقته الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب وليس ذلك بصحيح، فتفهمه، والله يزيد في الخلق ما يشاء وهو إله السموات والأرض"[٣٨].

ومما لا شك فيه أن أهل البدو أكثر تديناً من الحضر فالوسط الطبيعي والاجتماعي مليء بالمخاطر ومفتوح على مختلف الاحتمالات الخطيرة، وفي مثل هذا الوسط غير المضمون خطره، والذي لا يعرف الثبات لا شك تعصف في روح البدوي جراء ذلك المخاوف، فيقوى الوازع الديني، ويكثر الالتجاء إلى (الله)، فيكون البدوي كما يذكر ابن خلدون أكثر تديناً من الحضري. كذلك إن النمط المعاشي للبدو يجعلهم أكثر قدرة على تحمل الجوع، وذلك كنتيجة للحياة القاسية، التي يعيشونها، والتي تمنحهم قوة الجسم ومقدرة كبيرة على التحمل. وهكذا فإن ابن خلدون يؤكد على أن البدو خير من الحضر في أجسامهم وعقولهم، وفي التمسك

بالدين وفي القدرة على تحمل الجوع، وذلك كله بفعل نمط المعاش الذي فرض عليهم قلة الطعام ونوعيات جيدة منه. أما النمط المعاشي للحضر فهو يعطيهم كميات كبيرة من الطعام ونوعيات رديئة، مما يجعلهم دون البدو في مختلف النواحي وبدرجات كبيرة.

٣ ـ أثر كل من نمطي المعاش البدوي والحضري في خلق السمات الشخصية للبدو والحضر:

قبل البدء في الحديث عن هذا التأثير لا بد من الإشارة إلى أنه من المبادئ الأساسية عند ابن خلدون وفي منظومته الفكرية اعتباره الاختلافات في الشخصية الإنسانية، إنما تأتي بتأثير ما يحيط بالإنسان من ظروف مادية، فالنفس الإنسانية واحدة عند كل البشر وليس فيها اختلاف.

يعبِّر عن ذلك في عدة مواضع في مقدمته ومنها قوله: "إن النفس البشرية وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف عند البشر بالقوة والضعف في الإدراكات واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من خارج، فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل"[٣٩].وقد أدى هذا المبدأ بابن خلدون إلى رفض الاعتقاد الذي كان سائداً في زمانه ومؤداه: إن الاختلافات التي تحصل بين الناس تحصل للاختلاف في أصلهم أي في نسبهم، وبذلك يكون لتنوع البشر محدد وحيد ودائم هو النسب، وبعبارة اخرى: إن السمات الشخصية لا ترد إلى الظروف المادية الخارجية، بل إلى الصفات الموروثة من الأجداد، فالناس يتفاضلون بحسب أنسابهم وعلى هذا الأساس تحدد مكانتهم الاجتماعية والسياسية... إلخ. ولقد رد ابن خلدون هذا الاعتقاد أو هذه النظرية العرقية العتيقة، ورفضها رغم انتشارها واستحواذها على عقول أبناء عصره والعصور السابقة معتمداً في ذلك على ملاحظاته الشخصية للواقع الاجتماعي. فقد رأى أن أهل الأنساب العريقة بعد سكناهم بالمدن، وتأثرهم بظروفها المفسدة للأخلاق لا تبقى سماتهم على ما كانت عليه، فتضعف أجسامهم، وتفسد أخلاقهم مثلهم في ذلك مثل الآخرين، يقول معبراً عن ذلك: "ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أُهمِل عن

التأديب، وغلب عليه خلق الجوار، وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات وذلك أن الناس بشر متماثلون، وإنما تفاضلوا أو تمايزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل فمن استحكمت فيه لم ينفعه زكاء نسبه، ولا طيب منبته ولهذا نجد كثيراً من أعقاب البيوتات وذوي الأحساب والأنساب وأهل الدولة منطرحين في الغمارة منتحلين الحرف الدنية في معاشهم بما فسد من أخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة"[٤٠].

ويتبنى ابن خلدون خطاً فكرياً جديداً رسمه استناداً إلى ملاحظاته للواقع الاجتماعي عبَّر عنه بقوله: "إن العوائد تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه"[٤١].

فما يألفه الإنسان من عوائد وأفعال بتكرارها عليه، تعطيه صفاته المختلفة يعبر عن هذا بقوله: "إن تكون السجايا والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد"[٤٢].

ويعبر عن ذلك أيضاً بقوله: "إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة، واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء"[٤٣].

وهكذا فإن (ابن خلدون يرى أن جميع أنواع المجتمعات ظواهر طبيعية، وعندما تناول تفسير الخصائص السيكولوجية لكل شعب من الشعوب سعى جاهداً إلى أن يثبت أن سبب هذه الخصائص هو الظروف المادية لحياة الأغلبية من أعضاء هذه المجتمعات، فلم يعتقد ابن خلدون في وراثة الخصائص السيكولوجية فهذه الخصائص تُكتسب بالتعليم وتثبت بالعادة)[٤٤].

(ففي الفكر الخلدوني عنصر لا نجده إلا عند دوركهايم في العصر الحديث، وهو أن دراسته (المحيطية) هذه لا نكاد نجد فيها ما يهم الفرد أو يتعلق بحياته النفسية، وهذا الأمر استحوذ على كل أبحاث الفلاسفة السابقين له سواء كانوا يونانيين أو مسلمين. إن ابن خلدون لم يهتم بالفرد كفرد ولكنه اهتم به دائماً كعضو في جماعة أو قبيلة أو مدينة أو وحدته الاجتماعية، التي ينتمي إليها بمهنته)[٤٥].

ويعتبر ابن خلدون أن نمط المعاش هو الذي يفرض على الناس فيه اتخاذ ردود فعل معينة بتكرارها تغدو لهم طبيعة راسخة ثابتة. يقول معبراً عن ذلك: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" [٤٦]. "فالطبيعة والمعاش الذي تفرضه هذه الطبيعة يعد ـ عند ابن خلدون ـ بمثابة المنطلق الأساسي والتاريخي للأحوال العمرانية، إذ أنه أصل البنيات الأخرى والسبب في تطورها"[٤٧].

والآن ماذا يفرض كلٌّ من نمط المعاش الحضري والبدوي على الحضر والبدو من سمات حسب ابن خلدون؟.

آ ـ إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر:

يقول في هذا: "وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شر، قال صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانِه أو ينصرانه أو يمجسانه". وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير حصلت لها ملكته، وبعد عن الشر، وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده، وأهل الحضر لكثرة ما يعانون فنون الملاذ، وعوائد الترف، والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، وقد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً، وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير، فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج أهل الحضر وهو ظاهر" [٤٨].

إن هذه الظاهرة التي يشير إليها ابن خلدون هنا لا تزال ماثلة أمامنا حتى يومنا هذا، فلا يزال أهل البادية - وكما هو مشاهد - أكثر تمسكاً بالقيم الأخلاقية، ومراعاة لها من أهل الحضر، فالنمط المعاشي للبدو يعين بالفعل على التمسك بالأخلاق وممارستها. فالبدوي ـ كما نعلم ـ يحصل على رزقه من تربية الحيوانات، وتزايد هذه المواشي، التي منها معاش البدوي وعائلته، مرتبط بظروف الطبيعة، وخاصة هطول الأمطار، وليس في شيء آخر، وهذا يعني أن تجاوز البدوي للمنظومة الأخلاقية في المجتمع لا يزيد في أمواله وأرباحه شيئاً كما في الحضر لذلك فالمنظومة الأخلاقية لا تصطدم، ولا تؤثر في حصول البدوي على معاشه، وبالتالي فهي لا تشكل عبئاً على البدوي يصعب عليه حمله، والتمسك به، بل هي على العكس من ذلك إذ يعتقد البدو أن التمسك بها وسيلة لزيادة مواشيهم والحفاظ عليها، وتعاظم مكاسبهم منها. فنزول المطر، وكميات هطوله هو المؤثر الأكبر في حياة البدو، ومعيشتهم يكون برضى الله عنهم، وهذا الرضى يحصل بالالتزام بالمنظومة الخلقية والدينية المتوارثة.

وفي المقابل نجد أن المنظومة الأخلاقية في المجتمع الحضري كثيراً ما تصطدم بتحصيل الحضري لمعاشه، وكسبه لرزقه خاصة مع أولئك، الذين يعيشون على البيع والشراء (التجار) حيث يشكل حمل المبادئ الأخلاقية من صدق في التعامل، ومن السخاء والكرم، ومن الامتناع عن الكذب والغش ...الخ، عبئاً يصعب حمله والالتزام به، فكثيراً ما يلجأ الكثير منهم إلى الكذب في حقيقة السلعة التي يبيعها، وإلى الغش في موادها، وذلك لكي يزيدوا في ربحهم، أو لمجرد تحقيق معاشهم ومعاش أسرهم معهم حين تسوء الظروف الاقتصادية للمدينة، ولقد نبه ابن خلدون إلى ذلك في عدة مواضع من مقدمته، ففي فصل (في أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك) يقول: "وذلك أن التجار في غالب أحوالهم إنما يعانون البيع والشراء، ولا بد فيه من المكايسة ضرورة فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها، وهي - أعني خلق المكايسة - بعيدة عن المروءة التي يتخلق بها الملوك والأشراف، وأما إن استرذل خلقه بما يتبع ذلك في أهل الطبقة السفلى منهم من المماحكة والغش والخلابة، وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان رداً وقبولاً، فأجدر بذلك الخلق أن

يكون في غاية المذلة لما هو معروف، ولذلك تجد أهل الرئاسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة لأجل ما يكسب من هذا الخلق، وقد يوجد منهم من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم جلاله، إلا أنه في النادر بين الوجود، والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه وهو رب الأولين والآخرين" (٤٩).

وقوله أيضاً في فصل: (في أن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة): "قد قدمنا في الفصل قبله أن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح، ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج ،وهي عوارض هذه الحرفة وهذه الأوصاف نقص من الذكاء والمروءة وتحرج فيها لأن الأفعال لا بد من عودة آثارها على النفس، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والذكاء، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك، فتتمكن وترسخ إن سبقت وتكررت وتنقص خلال الخير إن تأخرت عنها بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس شأن الملكات الناشئة عن الأفعال"(٥٠).

ويزداد تعارض المنظومة الأخلاقية مع حاجة الحضر لكسب معاشهم في زمن ضعف الدولة وهرمها أكثر من أي وقت آخر، وقد عبَّر ابن خلدون عن ذلك في فصل (في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده) بقوله: "وقد كنا قدمنا أن المصر كثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته، ثم تزيدها غلاء لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحاله وهو زمن وضع المكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم والمكوس تعود إلى البياعات بالغلاء لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة أنفسهم ،فيكون المكسب لذلك داخلاً في المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة، وتخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات، ويتتابعون في الإملاق والخاصة، ويغلب عليهم الفقر، ويقل المستامون للمبائع فتكسد الأسواق، ويفسد حال المدينة وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران، وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان

الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها، فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتتصرف النفس إلى الفكر في ذلك، والغوص عليه، واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات، ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، واطِّراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم، الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك، وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه أن ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادةً وخلقاً لأكثرهم إلا من عصمه الله"(٥١).

وبالعودة كذلك إلى نمط المعاش البدوي والحضري نجد كذلك ما يؤيد قول ابن خلدون في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، فقوة الضبط الاجتماعي (social control) في مجتمع البدو أكبر منه في مجتمع الحضر. فأهل البادية ـ كما نعلم ـ هم عبارة عن جماعات صغيرة يعرف بعضها بعضاً، في حين إذا توسعت المدينة - وغالباً ما يكون ذلك ـ أصبح سكانها لا يعرفون بعضهم بعضاً، والالتزام بالمعايير الأخلاقية إنما يكون في الأكثر بسبب الحياء الاجتماعي، وتوسع المدينة يلغي عمل هذا المبدأ فلا يعود الإنسان يراعي كثيراً في أفعاله وأقواله المنظومة الأخلاقية للمجتمع كما هو حال أهل البادية، الذين يعرفون بعضهم بعضاً، وبالتالي يضبط بعضهم البعض باتجاه الالتزام بالمعايير الأخلاقية في سلوكهم. وبهذا يتبين لنا أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون.

ب ـ أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر:

يقول في ذلك: "والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة،

ولا ينفر لهم صيد، فهم غارون آمنون قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة. وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائمون يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبآت والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استنفرهم صارخ، وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية، أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم، وذلك مُشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات و موارد المياه ومشارع السبل، وسبب ذلك ما شرحناه، وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة، واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء"(٥٢).

ويشرح ابن خلدون سبباً آخر لكون البدو أقرب إلى الشجاعة من الحضر، وهو معاناة أهل الحضر للأحكام السلطانية والتعليمية، بينما البدوي في معزل عنها يقول: "وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره، ولا بد فإن كانت الملكة رفيقة عادلة لا يعانى منها حكم ولا منع وصد كان الناس من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع حتى صار لهم الإدلال جبلّة لا يعرفون سواها، وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم، وتذهب المنفعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة، وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للبأس بالكلية، لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك، وأما إذا كانت الأحكام أدبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا، أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد، فلا يكون مدلاً

ببأسه، ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام، ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسيين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الأحوال، وذهابها بالمنفعة والبأس.... فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها ليس بذاتي ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب"(٥٣). مما لا شك فيه أن النمط المعاشي للبدو يجعل البدو أكثر شجاعة من أهل الحضر، فكما سبقت الإشارة إلى ذلك، إن البدوي يعيش ضمن وسط محفوف بالمخاطر الطبيعية والبشرية فإنه كما بين ابن خلدون (لا بد أن يعتمد على نفسه في حفظ بقائه وبقاء أهله وممتلكاته، فالشجاعة والإقدام إذاً شرط أساسي من شروط البقاء في البادية حيث الأخطار والمهالك الطبيعية والبشرية جزء من الخبز اليومي أو تكاد) (٥٤).

وفي المقابل لا يوفر النمط المعاشي للحضر خلق الشجاعة في الغالب، فهو ليس مضطراً إلى معاناة ما يعانيه البدوي من مخاطر طبيعية وبشرية، فهناك سلطة الدولة، التي تحميه من عدوان بني جنسه، وهنالك أيضاً الأسوار والحصون حول المدينة.

إلى جانب هذه الأمور، نجد أيضاً طريقة حصول الحضري على معاشه من البيع والشراء تتطلب منه أسلوب اللين مع الأخرين والتودد إليهم، بينما نجد أن البدوي يعتمد معاشه على الحيوانات التي يربيها وليس على ما يشتريه الناس منه، ولعل هذا يجعل البدوي قادراً على أن يظهر غضبه من الآخرين عندما يسمع أو يرى ما لا يرضى عنه، بينما ليس هذا من الممكن للحضري حيث لا بد من اللين والصبر على ما يجرح المشاعر لتحصيل المعاش والاستمرار بالحياة. أي أن البدوي إذا أردنا استخدام المصطلحات الحديثة ((حر اقتصادياً)) أي أن معيشته مما يملكه، بينما

الحضري ليس لديه حرية اقتصادية كالبدوي، فهو كما شرحنا يعتمد على شراء الآخرين منه.

وحتى المساكن لدى البدو - وهي الخيام أو بيوت الشعر - هي في الحقيقة لا تعيق حركته وتنقله، وهي مخصصة لكي تكون سهلة النقل، بينما هي للحضر من الحجارة أو الطين، وبالتالي فهي ثابتة لا يمكن أو لا يسهل نقلها ولعل في هذا أثراً على تصرفات كل من الحضري والبدوي.

فسلوك البدوي يكون أكثر تحرراً من مسألة الصبر وعدم الثورة على تجاوزات الآخرين عليه وتحديهم لمشاعره، قياساً على الحضري، ومن الأدلة على ذلك أن الباحث في علم الاجتماع (محمد صفوح الأخرس) لاحظ في دراسته عن المجتمعات البدوية في سورية (أن جرائم الثأر تخف في المجتمعات الحضرية المستقرة كثيراً بالقياس على مجتمعات البدو المتنقلة)[٥٥].

ولعل أيضاً من أدلة صحة ما ذهب إليه ابن خلدون بأن البدو أكثر شجاعة من أهل الحضر أن البدو أنفسهم لاحظوا على الحضريين قلة الشجاعة (لذلك سموا الحرف التي يعمل بها أهل الحضر بالمهن وهي مشتقة من المهانة كما لا يخفى)[٥٦]، أي أنهم رأوا على أهل الحضر خلق المهانة وردوا سببه إلى طبيعة عملهم. كما أن البدو (رفضوا دائماً الاستقرار والزراعة لأنها (دار ذل) ومن هنا احتقارهم العميق للفلاحين)[٥٧].

وعلى هذا النحو يعرض ابن خلدون الأسباب الأرضية الناجمة عن طبيعة النمط المعاشي الحضري والبدوي، والمؤثرة في خلق السمات الشخصية لكلٍّ من البدو والحضر وهو ـ كما رأينا ـ يعتقد أن هذه الأسباب الأرضية تمنح البدو صفات إيجابية أهمها الالتزام بالنظام الأخلاقي للمجتمع والشجاعة، في حين يكون الحضر بفعل نمط معيشتهم أصحاب صفات سلبية معاكسة تماماً لصفات البدو وذلك للاختلاف في أسلوب المعيشة.

٤- أثـر كـلٍ مـن نمطـي المعـاش الحضـري والبـدوي علـى الترابـط الاجتمـاعي لجماعات البدو والحضر:

بعـد أن يـبين ابـن خلـدون تـأثير نمـط المعـاش البـدوي والحضـري علـى السـمات الشخصية، وكيف يخلق نمط المعاش البدوي في البدو السمات الإيجابية، وبالتالي فإن العرب الأكثر بداوة من غيرهم ـ كما مر معنا ـ هم الذين يحوزون عليها أكثر من غيرهم، وبعد أن يعرض كيف يخلق نمط المعاش الحضري في الحضر السمات السلبية قياساً على مجتمع البدو يتجه ابن خلدون إلى شرح تأثير آخر لنمط المعيشة وهو التأثير على الترابط الاجتماعي لأفراد العمران البشري، أي أن ابن خلدون يشرح ما هو النمط المعاشي الذي يساعد على خلق الجماعة المتوحدة، هل هو النمط المعاشي الحضري، أم النمط المعاشي البدوي؟.

(فكما ينعكس هذا الاختلاف في أسلوب المعاش بين البادية والمدينة على طباع الناس وأخلاقهم وعاداتهم ومختلف أنماط سلوكهم، فهو ينعكس أيضاً على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض للتعاون على أمور العيش، بل على شؤون الحياة عموماً)[٥٨]. ولكن كيف ينعكس أسلوب المعاش البدوي والحضري على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض؟. يرى ابن خلدون أن نمط المعاش البدوي يفرض على أفراده تشكيل جماعات مترابطة ومتآزرة ومتناصرة تشكّل كل جماعة منها عصبية مستقلة وليس هذا النوع من الترابط (العصبية) موجوداً لدى الحضر.

ولكن ما هو المقصود بالعصبية؟!:

آ ـ معنى العصبية:

في الحقيقة لقد تعددت تفسيرات الباحثين لمعنى العصبية حتى قيل: إنّه يوجد تعريفات للعصبية بقدر ما هنالك من باحثين في مقدمة ابن خلدون [٥٩].

ومن هؤلاء الباحثين (غوستون بوتول) الذي قال: (إن أهم الصفات التي ينميها هذا الأسلوب من الحياة هو ذلك التضامن الوثيق بين أعضاء الجماعة الواحدة، فتراهم دائماً على أهبة الاستعداد لكي يساند بعضهم بعضاً بلا قيود ولا شروط، هذا التضامن مع الشجاعة العظيمة ومع الإحساس بالحماية المتبادلة يخلق ذلك

التضامن الكفاحي، الذي يطلق عليه ابن خلدون (العصبية)، وهذه المجموعة من الصفات لا بد منها للعيش غير الأمين في الصحراء، فإذا ما وضعت في خدمة قضية سياسية، فإنها تهيئ لها قوة كبيرة تتيح لها أن تنتصر بسهولة - في حالة عدم كفاية قواها المادية - على أعدائها الأقل منها شجاعة وعصبية) [٦٠].

أما الباحث (عبد الله العطوي) فيفسّر تشّكل هذا النوع من الترابط لأهل البدو (العصبية) بقوله: "الصحراء أفقر من الاستبس في المرعى والماء، ومن هنا كان الصراع والتنازع بين السكان أشد وأعتى، فتكثر ظاهرة الراعي السارق والغازي والناهب، وفي هذا الصراع الأقصى من أجل الحياة يصبح من الأصلح أن ينتمي الفرد إلى جماعة كبيرة الحجم ضماناً للسلامة، ومن هنا كانت فكرة العصبية وقيمة الإنسان وظاهرة التبني (إنما العزة بالتكاثر)"[٦١].

أما الباحث (محمد عابد الجابري) فإنّه يشرح مطولاً ظاهرة العصبية عند البدو، ومما قاله عنها: "لعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبة بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة، إن الفرد هنا يذوب في العصبة عندما تتعرض لخطر ما كما أن العصبة نفسها تتقمص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه، وهكذا فالفرد عندما يتعصب لعصبته إنما يتعصب في الحقيقة لنفسه باعتبارها هي إياه، وبالمثل فإن العصبة عندما تهب لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له إنما تتعصب في الحقيقة لنفسها وذلك باعتبار أن هذا الفرد هو هي... وبالتالي فإن مجال تواصل الشخص مع غيره محدود بحدود عصبته، فكل ما عداها يعتبر غريباً يجب الحذر منه، فالعصبية من هذه الناحية شعور سلبي إزاء الآخرين بمقدار ما هي شعور إيجابي يّشد أفراد العصبة بعضهم إلى بعض، وهذا الشعور الايجابي من جهة والسلبي من جهة أخرى هو سر بقاء العصبة كوحدة اجتماعية متماسكة ذات كيان واضح، فمن ذلك التضامن السائد داخل العصبة تستمد هذه قوتها وقدرتها على دفع عدوان الغير عليها، ومن ذلك الشعور العدائي إزاء الآخرين تستمد العصبة وحدتها وتضامنها على أساسه وتتحد شخصيتها. إن العصبة قائمة من الداخل على (الأنا) فلكل فرد (أناه) المتميزة والمستقلة بل شخصيته الخاصة. أما إذا نظرنا إليها من خارج فإننا نجد فقط

(أنـا) واحـدة هـي (أنـا) العصـبية، والأنـا العصـبي في هـذه الحالـة هـو كـل فـرد مـن أفرادها. ونشاط الأنا العصبي هـذا سـواء باعتبـاره يمثل شخصية العصبة ككـل أو شخصية أحد أفرادها هو بالذات ما يطلق عليه اسم العصبية" (٦٢).

وحتى نفهم معنى العصبية عند البدو: لا بد لنا مـن أن نعـرض لتصـور ابـن خلـدون لها. فقد رأى ابن خلدون أن للعصبية أسباباً أرضية مكونة لها، ولها كذلك تركيب متميز، ولها أيضاً وظيفة تؤديها في العمران البشري.

والآن ما هي الأسباب المكونة للعصبية؟!:

ب ـ أسباب العصبية المكونة لها:

١ ـــ انعـدام سـلطة الدولـة في الباديـة، وحاجـة البـدو للـدفاع عـن أنفسـهم وممتلكاتهم:

يعبر ابـن خلـدون عـن ذلـك بقولـه: "... وأمـا المـدن والأمصـار فعـدوان بعضـهم علـى بعض يدفعه الحكام بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدى عليه، فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم بنفسه، وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ازدياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حللهم فإنّما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذودهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويخشى جانبهم إذ نعرة كل واحد على عصبيته ونسبه أهم..." (٦٣).

وبهـذا فـإن الحاجـة إلى الأمـن ضـمن الوسـط الـذي يعـيش فيـه البـدو (الباديـة) واضطرار البدو للحفاظ على أنفسهم وممتلكاتهم ـ حيث لا توجد سلطة للدولة ـ هي من أبرز الأسباب المكونة لظاهرة العصبية في العمران البشري البدوي.

فيتوحد أفراد المجتمع البدوي بأكبر عدد ممكن من الأفراد لتزداد المقدرة على الحماية والهجوم، ويستفيد كل واحد من أفراد هذا الاتحاد فائدة مشتركة متبادلة مع الآخرين، حيث يحمونه من العدوان عليه، ويساهم بحمايتهم.

فمشكلة غياب سلطة الدولة في البادية- أو حتى ضعف سيطرتها- تولد الحاجة لسد هذا الخلل الخطير، الذي يطال وجود الفرد وأسرته وما يملكه، فتظهر التحالفات بين أفراد المجتمع المحلي في البادية، لكي تحمي كل جماعة نفسها من عدوان الجماعات الأخرى، وهكذا تتشكل ظاهرة العصبية.

وليس أدل على كون ظاهرة العصبية مرتبطة مع غياب سلطة الدولة أو ضعفها ـ كما يرى ابن خلدون ـ من ظهورها حتى في المدن، وذلك عندما تبلغ الدولة طور الهرم والضعف، فلا تعود تقدر على توفير العدل وحماية الأفراد، ويستعاض عنها بالعصبيات.

عبَّر ابن خلدون عن ذلك في فصل: (في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضها على بعض) بقوله: "فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة، والنفوس بطباعها متطاولة إلى الغلب والرئاسة، فتطمح المشيخة لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة إلى الاستبداد وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالأتباع من الموالي والشيع والأحلاف، ويبذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوصب كل لصاحبه ويتعين الغلب لبعضهم، فينعطف على أكفائه ليقّص من أعنتهم ويتبعهم بالقتل والتغريب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظفار الخادشة، ويستّبد بمصره أجمع... وإنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة، والتحام بعض القرابات حتى صارت عصبية... وقد وقع هذا بإفريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية لأهل بلاد الجريد من طرابلس وقابس وتوزر ونفطة وقفصة وبسكرة والزاب وما إلى ذلك..." (٦٤).

٢ ـ وجود الأنساب أو ما في معناها لأهل البدو:

يعبر عن ذلك ابن خلدون في فصل (في أن العصبية إنما تتكون من الالتحام بالنسب أو ما في ما معناه) بقوله: "وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم، أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدوان عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء، فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة، التي يتوهمها في نفسه من ظلم ما هو منسوب إليه بوجه من الوجوه، ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب أو قريباً منها..."(٦٥).

ولما كان النسب ولا سيما في حال وضوحه ـ حسب ابن خلدون ـ سبباً لقيام العصبية، كان العرب بذلك لصراحة أنسابهم بالضرورة هم أصحاب العصبية أكثر من غيرهم من الأمم الأخرى. يقول مبيناً ذلك: "وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن حملتهم عليها الضرورة، التي عينت لهم تلك القسمة، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم والقفر مكان الشظف والسغب، فصار لهم إلفاً وعادة، وربيت فيه أجيالهم حيث تمكنت خلقاً وجبلّة، فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال، بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة صريحة..." (٦٦).

إن الحاجة إلى الأمن هي التي تدفع الأفراد إلى التجمع، ولكن التجمع يحتاج إلى مبرر يقوم عليه يشعر من خلاله الأفراد بأنهم متساوون في هذه النقطة التي تجمعهم، ومن هنا كانت الضرورة للنسب لقيام العصبية إذ لا شيء أفضل من ادعاء النسب الواحد لتوفير هذا المبرر للتوحد، يقول ابن خلدون "النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"(٦٧).

(وهكذا يمكن القول: إن النسب عند ابن خلدون لا يعني ضرورة القرابة الدموية بل إنه فقط العلامة المميزة للجماعة فهو بمثابة ورقة تعريف جماعية لا غير)(٦٨).

ففي فصل (في اختلاط الأنساب كيف يقع) يقول: "اعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعي بنسب هؤلاء، ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود، وحمل الديات وسائر الأحوال، وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد، لأنه لا معنى له لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم، ثم إنه قد يُتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به، فيخفى على الأكثر، وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم..." (٦٩).

وبهذا: (فإن ابن خلدون يوسع مفهوم النسب إلى درجة أنه يَدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة، وهذه مسألة مهمة بالنسبة إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون. إن صاحب النظرية لا يربط العصبية بالنسب بمعنى القرابة الدموية، ربطاً مطلقاً، بل إنه يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه بـ (ثمرة النسب) وليس نتيجة النسب نفسه)(٧٠).

وكما أن العصبية تنشأ بين قوم يدعون النسب الواحد، فهي كذلك تنشأ بين جماعة وأخرى موالية لها، أو بينها وبين جماعة أخرى متحالفة معها.

ولكن من الأفضل أن يكون أفراد العصبية من نسب واحد، فكلما كان النسب صافياً وعلاقة القربى قريبة كلما قويت واشتدت الرابطة بين أفراد

العصبية، فأهل العصبية (لا يصدق دفاعهم وذودهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأن شوكتهم تشتد بذلك ويُخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم) [٧١].

وبهذا فإن العرب لتفردهم في القفر، حيث اختصوا بتربية الإبل (يؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها)، وبهذا فإن ظاهرة العصبية تكون أكثر ما تكون عند العرب من الأمم سواهم، حتى إن (العجم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وإنما هذا للعرب فقط)[٧٢]. وبهذا فإن ظاهرة العصبة هي للعرب في الأصل.

ج ـ تركيب العصبية:

بعد أن يشرح ابن خلدون الأسباب المكونة للعصبية، يبين التركيب البنيوي لها، والمبدأ الذي تقوم عليه بقوله: "اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب أخرى خاصة هي اشد إلتحاماً من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد، لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين، فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص من أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة. والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل، ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم، وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرئاسة، فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى آخر ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فرعه ـ لما قلناه من سر الغلب ـ لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية، ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص كما قررناه"[٧٣].

وهكذا فإن الكيفية التي تتركب عليها العصبية هي خضوع الأضعف فيها للأقوى ففي داخل العصبية الواحدة توجد جماعات متعددة تكون إحداها أقوى من سائر الجماعات يكون الغلب لها والرئاسة فيها.

د ـ وظيفة العصبية في العمران البشري:

للعصبية التي يتمتع بها أصحاب العمران البدوي أهمية قصوى ـ حسب ابن خلدون ـ فهي أساس لتحقيق كل أمر يحتاج إلى اجتماع الناس عليه حيث يجبر أصحاب العصبية الأقوى الناس الآخرين على هذا الأمر الجامع وأهم الأمور التي تحتاج إلى اجتماع الناس عليه، وبالتالي إلى العصبية لتحقيق هذا الاجتماع هي:

١ ـ الملك والدولة:

يقول ابن خلدون معبراً عن ذلك في فصل: (في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية) بقوله: "وذلك أننا قررنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه، ثم أن الملك منصب شريف ملذوذ يشمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً وقّل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل، فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله وما لقي أولهم من المتاعب دونه خصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب، والله قادر على ما يشاء، وهو بكل شيء عليم، وهو حسبنا ونعم الوكيل" (٧٤).

في الحقيقة، إن العديد من الباحثين انتقدوا ابن خلدون لقوله: "إن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية"، ونذكر منهم على سبيل المثال (عبد الله شريط) حيث قال: "...الدولة عنده ليس فيها أثر من الإسلام ما عدا الاسم بينما فيها كل ملامح الجاهلية وإن لم يطلق عليها هذا الاسم أيضاً ولا غيره، إنها لا تقوم على أساس الشورى الإسلامية، ولا على مبادئ التقارب على أساس الدعوة الروحية والعلاقة في الفكرة، التي جاء بها الإسلام لتنظيم علاقة الناس ببعضهم البعض،

ولتقوم مقام القرابة في الدم واللحمة القبلية، وإنما كانت بعد الإسلام تقوم على أساس العصبية التي كانت تتحكم في مصائر القبائل العربية قبل الإسلام، هذه العصبية، التي كانت أساس الحروب المستمرة بينهم، والتي قاومها الإسلام مقاومة شديدة فيما عدا بعض مظاهرها لدعوة الحق، أي المظاهر البناءة منها وحدها، وما أقل هذه المظاهر فيها بالقياس إلى المظاهر الهدامة الكثيرة فيها"[٧٥].

وكذلك انتقد الباحث (جعفر البياتي) ابن خلدون بقوله: إن الاعتماد على القوة فقط لتكوين الدولة لا يمثل إلا الجانب السلطوي لها، فتبقى كياناً سطحياً عائماً لقصوره عن بلوغ مضمون الدولة وأهدفها عند تطبيق مبادئ وقيم عامة وقواعد دستورية وقوانين رشيدة تشد أركانها وتنظم أمورها، فإذا بلغت ذلك المضمون تحولت إلى دولة القانون الشرعية، التي تسير على هدى علاقات اجتماعية حضارية بين سلطة تتمتع بحق الأمر والنهي ضمن حدود لا تتجاوزها ومسؤوليات تقع على عاتقها باعتبارها في موقع القمة من تسلسل التنظيم للدولة، لكي يسود النظام العام فيها، فالطبيعة القانونية والشرعية هي التي تحدد مفهوم الدولة بالمقارنة مع الدولة من الناحية الشكلية التي تعتمد على القوة والغلبة فقط في العلاقات بين الحاكمين والمحكومين فترجع بالمجتمع إلى موقف هو أقرب إلى الكيان البدائي الذي يطبق قاعدة الحق للقوة المتسلطة كنوع من الاحتكار لا يقيم وزناً ولا إعتباراً لحقوق الإنسان والحريات العامة تجاه السلطة الحاكمة... [٧٦].

من هؤلاء الباحثين أيضاً (فؤاد اسحاق الخوري) إذ كتب يقول: "لا يمكن لمبدأ ابن خلدون في قيام الدول وزوالها أن يستمر مع بروز الصناعة ونمو المدن الهائل، وقيام الدول بمعنى الشخصية التشريعية، وقيام سلطة مركزية للحكم، وانتشار مؤسسات الجيش، والبوليس، والبرلمان، والأحزاب السياسية وغيرها"[٧٧].

في الحقيقة يتميز ابن خلدون بأنه بالفعل لا يقيم الدولة على أساس مبدأ الرضا من قبل أفراد المجتمع جميعهم أو أغلبهم عليها، بل يقيمها على أساس مبدأ الغلب، يقول في مقدمته معبراً عن ذلك: (فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم)[٧٨].

والمَلك عنده ليس هو ذلك الشخص، الذي وكلته الجماعة على أمر نفسها وأطاعته لأجل أن يلتزم تحقيق مصلحتها، بل هو حسب ابن خلدون: (من يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ولا تكون فوق يده يد قاهرة) (٧٩).

(فبموجب علم العمران لا يكون انبثاق السلطة الآمرة حسب اتفاق أو تعاقد بين أفراد المجتمع البشري وتنازلهم عن حقوقهم أو جزء منها إلى تلك السلطة، وإنما السلطة هي التي تفرض نفسها على الناس بالقوة والعنف المصاحب للعصبية الملتفة حول رئيس أو زعيم يستولي على مقاليد الأمور في المجتمع، فعامل الاستيلاء هو الذي يمنح السلطان حقه في فض النزاعات والفصل في الخصومات بين رعيته وليس عليهم سوى الإذعان) (٨٠).

(فالملك هو تسلط تسبقه مغامرة حربية يقوم بها من كان أكثر توحشاً ضد من كان أكثر انحلالاً وتفسخاًفميزان الدولة هو القوة المادية وحدها، التي تكون دائماً متوفرة عند البدوي، وتكون دائماً منعدمة عند الحضري) (٨١).

لكن وعلى الرغم من كل ذلك يجب علينا أن لا ننسى طبيعة عصر ابن خلدون، والذي لا بد له من التأثر فيه حيث كانت بالفعل العصبية القبلية هي أساس تكوين الممالك في المغرب العربي (حيث كان المغرب العربي في عصر ابن خلدون يعاني من فوضى سياسية عارمة) (٨٢). ولم تكن تلك الممالك تقوم على مبدأ الرضا للجمهور بتنصيب الحكومة، بل على أساس مبدأ الغلب، وأدوات الغلب هي أفراد القبيلة الغازية أو العصبية، وبالفعل يكون الفهم الذي يقدمه ابن خلدون هنا حول أن الدولة لا تقوم إلا بالعصبية صحيح في ظل الممالك التي كانت في عصر ابن خلدون، حيث تكون العصبية الأساس الذي تشاد عليه المملكة، وبدونها لا يمكن تأسيس المملكة وبذهابها تذهب المملكة.

ولعل هذا المبدأ الذي كانت تقوم عليه الممالك في المغرب العربي والذي عبر عنه ابن خلدون هنا يكشف لنا عن سر الفوضى السياسية العارمة التي كان يعاني منها المغرب العربي.

ذلك أن إقامة الدولة بهذا الشكل له نتائج خطيرة على المجتمع، إذ إنه باختصار يحيل وضع المجتمع إلى فوضى، نتيجة لمبدأ الدولة الذي أشيدت عليه، حيث يتحول

الغزاة إلى سادة والمغلوبون إلى عمال في خدمة العصبية الغالبة، وهذا ما يجعل كل طرف في حالة عدم ثقة من الآخر ويتربص بالآخر السوء لكي يضعفه، وبالتالي يكون المجتمع إجمالاً في حالة ضعف فيتطاحن أبناء الشعب الواحد، (ويعيشون في عداء متربص ومستمر (فالشعب) الحاكم يعرف أن فناءه سيكون على يد شعب آخر من أمته ذاتها لا من أمة أجنبية عنها، إن من كان بصدد التهام الفريسة يعرف أن هناك وراء الأكمة من يراقب وينتظر لينقّض بدوره لا على نفس الفريسة بل على جثة من يلتهمها بعد أن تسكره خمرة الترف ويسقط ضحية للانحلال والتعفن) [٨٣].

فالدولة على العموم لا تقوم على مبدأ الغلب ـ كما كان الوضع في المغرب العربي ـ بل تقوم على مبدأ الرضا والتفويض من أفراد المجتمع لها بإدارة المجتمع، وبذلك تكون تحت سيطرة أفراد المجتمع وتعمل بالضرورة لمصلحة المجتمع، لأنها تكون تحت رقابته.

(فالدولة كما يقول (سبنسر) ظاهرة استدعتها ضرورة التنظيم، فليست هي الضرورة، بل الضروري هو التنظيم) [٨٤]. ويتم اختيارها حسب مبدأ الكفاءة، وذلك لأن المعنى الحقيقي للدولة في كونها أداة تدير شؤون المجتمع، وتدبرها بما فيه مصلحة المجتمع، ولا يتم قيامها على الشكل المناسب لها حسب مبدأ الغلب، فالمجتمع شيء واحد ومن فيه يغلب من؟.

إضافة لكون قيام الدولة على أساس مبدأ الغلب يجعل المجتمع حتماً فريقين متصارعين (الغالبين والمغلوبين) وهذا لا شك في أنه ليس بصالح العمران البشري.

وهكذا فسرت لنا كتابات ابن خلدون ظاهرة الفوضى العارمة، التي كان يعاني منها المغرب العربي أفضل تفسير وأنه لم يقع هذا بشكل مباشر ومقصود.

٢ ـ الدعوة الدينية:

يعبر ابن خلدون عن ضرورة العصبية لقيام الدعوة الدينية ونجاحها في فصل: (في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) بقوله: "وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح ـ كما مر ـ (ما

بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)، وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ممن لا تخرق له العادة في الغالب بغير العصبية..."[٨٥].

قد سبق ،وأن مر معنا أن العصبية يمكن أن تكون من أفراد يجمع بينهم النسب الصريح، كما هو حال العرب القائمين على رعي الإبل، كما أنها يمكن أن تكون بين جماعات مختلفة يجمع بينها الحلف أو الولاء.

وإذا فهمنا قول ابن خلدون (بأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) أي جماعات متعددة يجمع بينها الحلف أو الولاء كان من الممكن اعتبار هذا القول لابن خلدون صحيحاً.

كما أننا إذا فهمنا أن الدعوة الدينية المقصود بها الدعوة لمذهب ديني يشتق من دين سماوي، وليس المقصود بها ديناً سماوياً (النبوة)، كان من الممكن اعتبار كلام ابن خلدون صحيحاً، فقد أقامت قبائل كتامة الدعوة الفاطمية ـ على سبيل المثال ـ في المغرب العربي، ولكن إذا فهمنا من قول ابن خلدون السابق بأنه يقصد عصبية قوم ذوي نسب واحد ينصرون ديناً سماوياً وليس مذهباً دينياً وهو على الأرجح ما قصده ابن خلدون، فإنه من غير الممكن اعتباره صحيحاً.

فالحديث الذي يستشهد به ابن خلدون وهو (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه) بعد البحث تبين أنه لم يرد ذكره في أحد الصحيحين (بخاري ومسلم) وانفرد في روايته الإمام أحمد[٨٦].

فالمعنى الذي يقدمه ابن خلدون لهذا الحديث وهو قيام عشيرة النبي وقومه بنصرته مستبعد جداً. قال تعالى: ((وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ))[٨٧]. وبهذا فإن مبعث النبي في عشيرة قوية لا يعني ذلك أنها هي التي سوف تقيم الدعوة الدينية.

ولو عدنا إلى التاريخ لوجدنا أن العصبية القبلية لا دور لها في نجاح الدعوات الدينية والسبب الجوهري في ذلك تناقض مبدأ الدعوة الدينية مع مبدأ العصبية القبلية، فالدعوة الدينية (الرسالة السماوية) مبدؤها بكل تأكيد هو المساواة، فهي لا بد أن تكون دعوة إلى المساواة والعدالة وليس إلى أشياء أخرى مخالفة لذلك.

أما مبدأ العصبية القبلية، الذي تقوم عليه، وتتحرك من خلاله فهو مبدأ الغلب والقهر لمن هو أضعف منها، بل إن الغلب والتسلط يتجه حتى إلى الأضعف فيها ـ كما رأينا ذلك ـ في تركيب العصبية، وهكذا لا يمكن أن تتعهد العصبية القبلية التي تقوم على مبدأ الغلب الدعوة الدينية التي تدعو إلى المساواة، فكيف تتبنى العصبية القبلية مثل هكذا دعوات دينية تساويها مع الآخرين؟.

فهي لا شك ترفض مثل هذه الدعوات ولا سيما زعماء العصبية القبلية، الذين لا يمكن أن يتصوروا أنفسهم يجلسون إلى جانب الفقراء والضعفاء، ويوضعون على قدم المساواة معهم في كل شيء.

فالجماعات ذات العصبية القبلية وكل جماعة تشعر بأنها ذات شرف وسمو على الجماعات الأخرى كانت وعبر التاريخ بفعل وضعها هذا ترفض كل دعوة إلى المساواة، وتكون أول من يحاربها وآخر من يستسلم لها ،سواء كانت هذه الدعوات دينية أو إصلاحية إنسانية.

ولعل في قصة الدين الإسلامي خير مثال على ضرورة محاربة الجماعات ذات العصبيات القبلية القوية للدعوة الدينية، التي تهدف إلى إقامة مشروع المساواة بين الناس، فلقد حاربته كما نعلم العصبية القبلية التي تقوم على مبدأ الغلب، على الرغم من كون الدعوة الدينية كانت من قبل أحد أفرادها.

ولم يلقَ المشروع الجديد أنصاراً له في العصبيات القبلية القوية، بل وجدها في جماعات متعددة ذات أصول متباينة توحدت فيما بينها على أساس الوحدة في الإيمان، وليس الوحدة في النسب كما هو حال العصبيات القبلية، وهذا الشكل الجديد من الاتحاد بين الأفراد هو الذي حمل الدعوة الدينية وحارب خصومها من أصحاب العصبيات القبلية، وبعد عدة معارك استطاع هزيمة هذه العصبيات القبلية، وتأسيس دولة جديدة على أساس مبدأ المساواة، وهو مبدأ الدعوة الإسلامية.

(ويتأدى بنا هذا إلى القول بأن العصبية لم يكن لها إذن شأن في الدعوة المحمدية، أو دور في نجاحها، وكذلك الحال في دعوات من نعرف من الرسل والأنبياء ابتداء من إبراهيم وانتهاء بمحمد عليهم الصلاة والسلام) (٨٨).

كما أننا سوف نرى في بحثنا هذا في الجزء المخصص منه لروح الشرائع، كيف أن الجماعات التي تقوم على أساس الغلب، وتعتقد بشرفها ورفعتها على الآخرين تقف في وجه الدعوات إلى المساواة، ولا سيما في الدعوة إلى إقامة نظام الحكم الجمهوري.

ولكن على الرغم من ذلك، يجب علينا أن لا ننسى طبيعة عصر ابن خلدون، الذي اكتسبت فيه العصبية القبلية أهمية فائقة نظراً للفوضى العارمة، التي كانت تسود المغرب العربي، فبالفعل كانت العصبية القبلية أساس تكوين الممالك والدول وكان أصحاب العصبيات القبلية في تلك الفترة من تاريخ المغرب العربي يحملون أيضاً الدعوات الدينية، التي تطمح إلى تحقيق مشاريع سياسية ومنها على سبيل المثال: الدعوة الفاطمية، التي نهضت بها قبيلة (كتامة)، وأسست الدولة العبيدية المعروفة، ومنها كذلك الدعوة المرابطية السلفية التي قامت بها قبيلة (لمتونة)، وأسست الإمبراطورية المرابطية الواسعة التي شملت المغرب العربي والأندلس، ومنها كذلك الدعوة الموحدية، التي قامت بها قبيلة (هرغة)، وأسست الدولة الموحدية، التي شملت المغرب العربي والأندلس أيضاً، ومن الطبيعي أن يتأثر ابن خلدون بأحداث عصره فيرى أن العصبية القبلية شرط نجاح الدعوة الدينية، ويعمم ذلك على الأنبياء، ولكن شأن الأنبياء مختلف كما شرحنا.

وكذلك يجب علينا أن لا ننسى المصالح البراغماتية لابن خلدون، فمن خلال ما سبق، كان يريد القول: إن النمط المعاشي البدوي يخلق في البدو العصبية القبلية، والتي لا توجد لأهل الحضر. وهذه العصبية هي أساس إقامة الدول والدعوات الدينية، ولما كان العرب هم الأكثر توغلاً في البادية (نظراً لاختصاصهم برعي الإبل فقط)، وبالتالي فهم الأكثر صفاءً في أنسابهم، وصفاء النسب هو ما تحتاج إليه العصبية حتى تتشكل حسب ابن خلدون ـ كما مر معنا ـ وبالتالي فإن العرب هم الأجدر بالدولة من غيرهم، والأجدر بحمل الدعوات الدينية والدفاع عنها، بما يتوفر لهم من أسباب طبيعية تحتاج إليها الدولة، وهي الصفات الحميدة والعصبية القبلية.

فإعطاء الدولة للعرب هو ما يوافق طبائع الأمور، ومنطق الأشياء، وحقائق علم العمران وهذا ما أراد ابن خلدون الوصول إليه.

٥ - أثر البيئة الحضرية على سمات البدو المؤسسين للدولة وعوائدهم وتسببها في انهيار الدولة:

قبل البدء في الحديث عن هذا الجانب لا بد لنا أن نذكر أن ابن خلدون يرى أن البدو بشكل عام يسعون إلى حياة المدن، يشرح ذلك بقوله: "... التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش، الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة، وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم، والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته"(٨٩). ولهذا كان البدو عند ابن خلدون أقدم من الحضر وسابق له.

والعصبية القبلية بطبيعتها كذلك تسير نحو السيطرة على الدولة، أو أن تشارك أصحابها في ثروات المجتمع إن لم تستطع تحقيق السيطرة الكاملة على مقاليد الأمور، يقول عن ذلك: "... ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، هكذا دوماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، استولت عليهم وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت قوتها، ولم يقارن ذلك هرم الدولة، في أوليائها تستظهر بها على ما يُعِنْ من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس، ولصنهاجة وزناتة مع كتامة، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية" (٩٠).

وهكذا إذا زامن قيام العصبية القبلية القوية فترة ضعف الدولة وهرمها أزاحتها بعد معارك قد تطول أو تقصر وبعد وصول أهل العصبية والأخلاق الحميدة من البدو

إلى الملك، وحلولهم محل الدولة السابقة، وذلك بفعل ما خلقته فيهم البادية من سمات وعوائد أهلتهم لأن يصلوا إلى الدولة، يواجه أهل العصبية مشكلة فقدان الصفات والعوائد، التي كانت لهم جراء تركهم البيئة الطبيعية، التي خلقتها فيهم، وهكذا فإن الدولة ـ حسب ابن خلدون ـ تخرج من يدهم شيئاً فشيئاً بفقدانهم لصفاتهم وعوائدهم التي كان لهم بها الملك.

فانهيار الدولة عند ابن خلدون ليس إلا بسبب فقدان أهل العصبية لصفاتهم وعوائدهم جراء مغادرتهم بيئتهم الأصلية (البادية) إلى البيئة الجديدة (الحواضر) التي لا تخلق في ساكنيها- كما في البادية- ما تحتاج إليه الدولة من عناصر وهي الخلال الحميدة والعصبية، بل هي على العكس من ذلك تماماً تخلق فيهم صفات سلبية تهدم الدولة.

(فمع اختلاف البدوي والحضري في العيش والطباع والأخلاق، إلا أنهما معاً يخضعان لقانون واحد، هو قانون الاستعباد للمحيط ولما يمليه المحيط من عادة، فالبدوي عندما ينتقل إلى المدينة، ويتعود حياتها، وتحيط به شروطها الجديدة لا يبقى محافظاً على خلاله القديمة في الشجاعة والبأس والاعتماد على النفس، وإنما ينطبق عليه نفس القانون في الحياة الجديدة، وتنطبع نفسه بما تمليه عليه شروطها، فيركن إلى الدعة والخمول، ويأنف المغامرة وممارسة البأس، ويصبح عالة على المجتمع وليس عنصراً قائماً بذاته كما كان في البادية، وبتعبير عزيز على ابن خلدون (يتلون) بلون المدينة جسماً وروحاً وسلوكاً وأخلاقاً، فتذهب كل محاسنه وتحل محلها مساوئ الحضارة في صورة أكثر زراية مما هي عند الحضر) [٩١].

يقول ابن خلدون معبراً عن هذا في فصل (في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك في الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم) وبيانه من وجوه، الأول: أنها تقضي الانفراد بالمجد ـ كما قلناه ـ ومهما كان المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحد هممهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة أسوة في طموحها، قوة شكائمها ومرماهم إلى العز جميعاً يستطيبون الموت في بناء مجدهم، ويؤثرون الهلكة على فساده، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم وكبح من أعنتهم، واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن العز وفشل ريحهم

ورئموا المذلة والاستعباد ، ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم عن الحماية والمعونة لا يجري في عقولهم سواه، وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت فيصير ذلك وهناً في الدولة وخضداً من الشوكة وتقبل به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

والوجه الثاني أن طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بترفه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد وبما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حينئذ عمن كان قبل زيادة الأعطيات، ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية ثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من تحت يدها من القبائل والعصائب ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته.

وأيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها ، كما يأتي في فصل الحضارة، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك،ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فيكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته...

والوجه الثالث أن طبيعة الملك تقتضي الدعة وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإيلافها ، فتربى أجيالهم الحادثة في نضارة العيش، ومهاد الترف والدعة ، وينقلب خلق التوحش وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك، من شدة البأس، وتعود الافتراس وركوب البيداء، وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها ، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً ، وينسون خلق البسالة التي كانت

بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى إن كانت لهم. واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة..."[92].

وبهذا يتضح لنا بأن عوائد البدو وصفاتهم هي عند ابن خلدون روح الدولة التي بها تحيا، فمتى ما فقدت هذه الروح سقطت الدولة لا محالة.

وتعبر نظريته في الأجيال الثلاثة للدولة عن تصوره هذا بشكل شديد الوضوح حيث يقول: "إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة أو خشونتها أوتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون، والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول، وباشروا أحوالهم،وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء مراجعة الأحوال، التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم. وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون المدافعة والحماية والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لما يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الاستغناء حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت. فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها، ولهذا كان

انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر معنا في أن المجد والحسب إنما هو أربعة آباء، وقد آتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات، فتأمله فلن تعدو وجه الحق إن كنت من أهل الإنصاف..."[٩٣].

وهكذا فإن انهيار الدولة عند ابن خلدون، ليس فقط لأسباب اقتصادية (ناجمة عن تحول البدوي الفاتح إلى شخص طفيلي زائد عن الحاجة) [٩٤] كما يذهب إلى ذلك (أرنولد توينبي).

ذلك لأن السبب الاقتصادي هو واحد من مجموعة كبيرة من الأسباب الأخرى، كفقدان أصحاب العصبية للشجاعة وقوة البأس، وفقدانهم للخلال الحميدة وهذه كلها ناجمة عن السبب الأعمق والجوهري، وهو ترك أصحاب العصبية للبادية، وتأثرهم ببيئة الحضر الجديدة.

وابن خلدون بكل هذا إنما يقصد التأكيد بأن البدو بما فيهم من سمات وعوائد طبيعية ضرورية للدولة هم الأجدر بقيادة المجتمع، ولا سيما العرب منهم فهم الأشد بداوة من غيرهم، وينبغي بناء على ذلك أن لا تكون الدولة للعجم من أهل الحضر أو الساكنين معهم من العرب المخالطين لهم والمتطبعين بنفس طبائعهم وعاداتهم، فكيف تكون لهم الدولة وقيادة المجتمع وصفاتهم التي تحل بأهل العصبية هي ما يؤدي إلى انهيار الدولة؟!.

وبهذا يكون قد تبين لنا في هذا الفصل كيف تؤثر البيئة الطبيعة بما تفرزه من نمط معاشي في خلق السمات والعوائد المميزة للبدو والحضر، وتبين لنا أيضاً أن ابن خلدون يرى أن سمات البدو وعوائدهم التي تخلقها البادية فيهم هي أصل الدولة، الذي عليه تقوم، وأن المراحل أو الأطوار التي للدولة لا تتميز عن بعضها البعض إلا حسب درجة حضور السمات والعوائد في أهل العصبية الحاكمة، ثم تأخذ بالتلاشي شيئاً فشيئاً، ومرحلة مرحلة، وتتبعها الدولة حيث تدخل في مرحلة جديدة، كلما دخلت هذه السمات والعوائد لأهل العصبية مرحلة جديدة وحلت محلها العوائد والسمات التي تكون بفعل البيئة الحضرية الجديدة إلى أن تصل الدولة إلى مرحلة تكون فيها قد فقدت تماماً مادة الحياة التي كانت بها تتغدى (سمات البداوة وعوائدها)، وعندها تحل محلها جماعة بدوية جديدة لا تزال فيها عوائد البدو،

والـتي تحتاجهـا الدولـة وافـرة، وهـكـذا يـدخل المجتمـع دورة حيـاة جديـدة ثـم تتـابع الدورات بنفس الطريقة.

هذا عن تـأثر الدولـة بعوائـد البـدو وسمـاتهم، فمـاذا عـن تـأثير الدولـة في المجتمـع ؟!، أي كيف تؤثر الدولة في المجتمع حسب ابن خلدون ؟.

ثالثاً: أثر الدولة في العمران البشري عند ابن خلدون:

يـرى ابـن خلـدون أن تـأثير الدولـة في المجتمـع يختلـف بـاختلاف الطـور الـذي تمـر فيـه، فعنـدما تـكـون الدولـة في طـور البـداوة تـؤثر في المجتمـع تـأثيراً إيجابيـاً، فيسـير كـل شـيء فيـه مسـيرة قصـد واعتـدال، ولكـن مـع دخولهـا في طـور الحضـارة يبـدأ التأثير السلبي لها فتتدهور مختلف الجوانب في المجتمع.

والدولة في العالم الإسـلامي كمـا نعلـم لم تكـن في البداية تقـوم علـى العصـبية القبليـة كمـا شـرح ابـن خلـدون، فقـد كـانـت خلافـةً تقـوم علـى الـوازع الـديني، ثـم تحولت إلى الملك الذي يقوم على الغلب. وابن خلدون لا يغفل عن ذلك فنجده يشرح لنـا التبدلات المرافقة للتبدل في طبيعة الدولة من الخلافة إلى الملك (٩٥).

ثـم يعمـد ابـن خلـدون إلى شـرح تـأثير الدولـة في المجتمـع حسـب طـوري البـداوة والحضارة، فالدولة عنده قوة هائلة تشكل كل شيء في المجتمع بما يتناسب معهـا، فكل شيء يتبع للدولة بالضرورة لأنها تغير بما يتناسب معها.

وبالنتيجـة المستفادة مـن ذلـك: إن كـل شـيء في المجتمـع حسـب ابـن خلـدون هـو تعـبير صـادق وعفـوي عـن وضـع الدولـة فيـه، ويؤكـد ابـن خلـدون أن هـذا الأمـر، أي تشـكل المجتمع بمختلف أحواله بما يتناسب مع الدولة فيـه، لم ينبـه إليـه أحد قبلـه، فهو أول من نبه إليه وقام بشرحه. يقول معبراً عن ذلك: ((فتفطن لهذا السر فإنه خفي عن النـاس، واعلم أنهـا أمـور متناسـبة، وهـي حـال الدولـة في القـوة والضـعف وكثـرة الأمـة أو الجيـل وعظـم المدينـة أو المصـر، وكثـرة النعمـة واليسـار، وذلـك أن الدولـة والملـك صـورة الخليقـة والعمـران، وكلـها مـادة لهـا مـن الرعايـا والأمصـار وسـائر الأحوال)) (٩٦).

فيشرح تأثير الدولة في مراتب الملك والسلطان وألقابها، وهي الوزارة، الحجابة، مراتب السيف والقلم (٩٧). ثم يشرح تأثير الدولة في شارات الملك والسلطان الخاصة به، وهي عنده قرع الطبول في الحرب، والسرير لجلوس السلطان، والسكة، والخاتم، والطراز، والفساطيط، والسياج، والمقصورة للصلاة (٩٨).

ثم يشرح تأثير الدولة في الحروب وأنواعها (٩٩). وبعدها يشرح تأثير الدولة على الاقتصاد في المجتمع (١٠٠). ثم تأثير الدولة في بناء المدن والأمصار (١٠١)، ثم تأثير الدولة في اللغة (١٠٢)، ثم تأثير الدولة بالصناعة (١٠٣)، وأخيراً يشرح تأثير الدولة في العلم.

وبهذا نكون قد بينا تصور ابن خلدون فيما يتعلق بتأثير الدولة في المجتمع وهو كما لاحظنا يرى أن الدولة هي ما يشكل المجتمع بكافة جوانبه ولكنه لم يجعلها موضوعاً لعلمه كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك وكما تبين لنا في هذا الفصل، وإنما بحث فيها كعامل مؤثر ومشكل للمجتمع البشري الذي هو ما يشكل الموضوع الأساسي المبحوث فيه.

ولا شك أن للدولة دوراً كبيراً في تشكيل المجتمع كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون ولا سيما في زماننا هذا بعد أن تزايدت قوة الدولة وقدرتها على التأثير في المجتمع بما تملكه من وسائل لا حصر لها من التأثير في المجتمع فأصبحت يدها ممدودة حتى على أهل البادية، وبالتالي زادت مقدرتها على ضبط حركة المجتمع وتسييره وفق مشيئتها.

وبعرضنا أخيراً لتأثير الدولة في المجتمع عند ابن خلدون يكون قد تبين لنا الترابط الذي يجمع بين أجزاء المقدمة، والتدرج الذي سار عليه ابن خلدون في مقدمته وبالتالي نكون أيضاً قد عرضنا الآلية السببية أو الأسباب الأرضية التي يعتقد ابن خلدون بأنها تتحكم بالمجتمع الإنساني (العمران البشري)، وهكذا (فإن المقدمة وإن كانت تعالج قدراً كبيراً من الموضوعات، لكن سيكون أمراً مثيراً للسخرية أن نطلق عليها صفة الموسوعة كما يفعل الباحثون ذلك غالباً) [٢٦].

وأرجو أن يكون قد تحقق ببحثي هذا حل أسرار الكتاب اللغز في الثقافة العربية كما يسميها ناصيف نصار [٢٧] وأصبح منذ الآن بإمكان الطلاب والباحثين في المقدمة فهم معانيها بيسر وسهولة والاستفادة بصورة أكبر منها.

لكن ما هو السبب الذي جعل ابن خلدون يكتب مقدمته ويقول بنظريته هذه في العمران البشري؟

تتلخص نظرية ابن خلدون في الاجتماع الإنساني بالقول: في أن المجتمع البشري يخضع في كل أحواله للدولة، فالدولة هي السبب وأحوال المجتمع كلها نتيجة لها، وبالتالي يمر المجتمع في مختلف جوانبه بذات الأطوار التي تمر بها الدولة، فيزدهر لازدهارها ويضعف بضعفها.

والدولة سبب العمران عند ابن خلدون هي كما رأينا إنتاج حقيقي لعوائد البدو، وسماتهم، فعنها تم تكونها، فأطوار الدولة التي تمر بها، وتكون أطوار للمجتمع في كل جوانب الحياة فيه (العلوم، الصنائع، اللغة... الخ)، هي ليست إلا تعبيراً عن درجة حضور عادات البدو، فعلى قدر حضور عادات البدو وسماتهم يكون طور الدولة.

وعوائد البدو وسماتهم التي تشكل الدولة المشكلة بدورها للمجتمع، هي نتاج لنمط المعاش الذي حددته البيئة الطبيعية في البادية بشكل ضروري لا مفر منه.

فالبيئة الطبيعية هي المحدد لخصائص الجماعة النفسية والاجتماعية، وبالتالي للوضع السياسي لمختلف الجماعات في المجتمع.

وإذ يقول ابن خلدون بإرجاع خصال الجماعات وسماتها إلى البيئة الطبيعية، فإنه لا يهدف من وراء ذلك دعم نظرية المساواة كما رأى ذلك (غوستون بوتول) إذ كتب يقول: "رغم أن ابن خلدون من أصل عربي، فإنه يميل إلى النظرية القائلة بالمساواة لأنها ترجع الخصال ونبل النوع إلى نوع الحياة أكثر من إرجاعها إلى الأصل، ويبرر موقفه بإقامته على نظرية من تلك النظريات الوضعية التي تفسد المكانة وبعد الصيت" [٤٧].

فقد كان ابن خلدون يهدف من خلال ذلك إلى القول بأن تطور المجتمع، وازدهار العمران البشري، لا يكون بجعل الحضر من الأعاجم وغيرهم من

المخالطين لهم قادة المجتمع، والقائمين على أمر الدولة فيه، ذلك لأن عوائدهم وسماتهم لا تقوم الدولة بها ولا يتطور المجتمع معها بل ـ كما مر معنا ـ على العكس من ذلك بها تهدم الدولة، ويتلاشى العمران، فالأسباب الطبيعية لتقدم المجتمع وتطوره والتي لا بد من الأخذ بها لأجل قيام أي ظاهرة معينة، هي التي تقول بضرورة جعل البدو قادة المجتمع والقائمين على أمر الدولة فيه.

وبما أن العرب هم الأكثر توغلاً في البادية ـ كما مر معنا ـ فهم الأكثر بداوة من كل أنواع البدو الأخرى، وبالتالي فهم الحائزون بشكل أكبر على ما تحتاج إليه الدولة في قيامها وتطورها من عادات وسمات بدوية، وبالتالي فإن العرب هم الأحق من غيرهم بالدولة وذلك بفعل الأسباب الطبيعية التي لا بد من الأخذ بها عند ابن خلدون.

وهذا هو رأي ابن خلدون في كيفية خروج المجتمع العربي الإسلامي من دائرة ضعفه، فابن خلدون كان يهدف إلى تقديم حل لأزمة تراجع الحضارة الإسلامية وتدهورها: فالجيوش الغازية كانت تجتاح الحضارة الإسلامية من مختلف جهاتها، ورياح التخلف واليأس تضرب في كل جانب... الخ. فحاول ابن خلدون أن يقدم وصفة علاجية لهذه الأزمة.

وبهذا نحن نختلف مع (جورج لابيكا) في قوله: "لا يعبأ ابن خلدون رغم كونه فاعلاً في الهيئات السياسية وشاهداً عليها ومحللاً لها، لا يعبأ لحظة واحدة بصوغ مبادئ حكم مع أنه يبلور في منعطف الأبحاث التي قد لا نمانع في تسميتها أبحاثاً اثنولوجية وجيوسياسية واقتصادية وأنثربولوجية، يبلور دينامية مجتمعية حقة" (٤٨).

ومع (غوستون بوتول) في قوله: "لا يكشف تشخيص ابن خلدون أية وصفة علاجية ولا حتى إيتوبيا"(٤٩). ومع الباحثة (زينب الخضيري) في قولها: "إن مقدمة ابن خلدون تكاد تكون مجردة من كل نزعة سياسية وعملية وكل ما كانت تهدف إليه هو دراسة الواقع الاجتماعي في محاولة لمعرفة القوانين التي تتحكم فيه أثناء تطوره"(٥٠). وقد سبقت الإشارة إلى هذا الأمر في أهمية الدراسة.

أما سر قول ابن خلدون بأن العرب هم الأجدر من غيرهم بقيادة المجتمع، والخروج من الأزمة بما لهم من سمات وعوائد تؤهلهم للقيام بذلك، فلا يمكن

الكشف عنه إلا بالعودة إلى عصر ابن خلدون، وقد قلنا إن أهم ما يميز هذا العصر من الناحية الاجتماعية، هو تدهور مكانة العالم الإسلامي عموماً والعنصر العربي بشكل خاص، داخل المجتمع الإسلامي الكبير، فبعد أن كان للعرب دور القيادة في العالم الإسلامي، لا بل إنهم كانوا يستأثرون بها على بقية العناصر المسلمة غير العربية، وذلك بشكل خاص في عهد الدولة الأموية، ثم استطاعت العناصر غير العربية في المشرق والمغرب على حد سواء مستغلة الخلاف الذي حدث بين أفراد العنصر العربي على خلفية أحداث الفتنة الكبرى، دخول المعترك السياسي أخيراً، وبحجة نصرة فريق مظلوم على آخر ظالم، إلى أن تم لهم وفي زمن ابن خلدون إبعاد العنصر العربي، وتنحيته عن قيادة المجتمع عملياً، وفي بعض الأماكن حتى نظرياً.

ولقد جاءت في مقدمة ابن خلدون نصوص تعكس بمرارة واقع العنصر العربي الذي راح يضطهد داخل المجتمع الإسلامي الكبير، ومنها ما كان في الخلفاء والملوك العرب الذين أصبح وجودهم في منصبهم مجرد أمر شكلي كقوله: "... فعند ذلك فزعوا إلى أوليائهم من الأغالبة بإفريقية في سد تلك الفرجة من ناحيتهم، وحسم الداء المتوقع بالدولة من قبلهم، واقتلاع تلك العروق قبل أن تشج منهم، يخاطبهم بذلك المأمون ومن بعده خلفاؤهم (أي خلفاء بني العباس) فكان الأغالبة عن برابرة المغرب الأقصى أعجز، ولمثلها من الزبون على ملوكهم أحوج لما طرق الخلافة من انتزاء ممالك العجم على سدتها، وامتطائهم صهوة التغلب عليها، وتصريفهم أحكامها طوع أغراضهم في رجالها وجبايتها وأهل خططها وسائر نقضها وإبرامها كما قال شاعرهم:

(خليفة في قفص	**بين وصيف وبغا**
يقول ما قالا له	**كما تقول الببغا)**[٥١]

ومنها قوله أيضاً: "وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء ، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضاً مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان"[٥٢].

وأما عن حال العرب الساكنين في الأمصار، فعبر عن وضعهم السيِّئ بقوله: "وكان أولئك المتأهلون بما أخذهم ترف الدول منذ مئين من السنين، قد نسوا عهد البداوة وخشونتها، والتبسوا بالحضارة في عوائد ترفهم ودعتهم وقلة الممانعة عن أنفسهم، وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهذا الصنف من المستضعفين في أهل الأمصار، ونزل أهلها عن مراتب العز لفقد الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة، فلحقهم من الاحتقار ما لحق الحضر المنغمسين في الترف والدعة البعداء عن عصبية الملك الذين هم عيال على الحامية، وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة والأخذ بأحكام الشريعة لما أنهم الحاملون للأحكام المقتدون بها، ولم يكن إيثارهم في الدولة حينئذ إكراماً لذواتهم، وإنما هو لما يتلمح من التجمل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء وإن حضروا فحضور رسمي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم، وتلقي الفتاوى منهم، فنعم والله الموفق..."[٥٣].

وأما عن حال العرب الساكنين في البادية في زمانه فعبر عن حالهم بقوله: "ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة، ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا، ولم يبقَ لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم، ولما ذهب أمر الخلافة وأمحي رسمها، انقطع الأمر جملة من أيديهم وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم، لا يعرفون الملك ولا سياسته بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك، ودول عاد وثمود والعمالقة وحمير التبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مضر في الإسلام، بني أمية وبني العباس، لكن بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة، وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة، كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون

مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران ـ كما قدمناه ـ والله يؤتي ملكه من يشاء"[٥٤].

وإزاء هذا الواقع المرير للعنصر العربي، سعى ابن خلدون من خلال مقدمته، أن يعطي العرب البدو مبرراً جديداً لكي تكون لهم قيادة المجتمع وإدارته، فليس من المعقول أن يرتجي ابن خلدون نفعاً، ويعقد أملاً على أصحاب السلطة السياسية من ملوك العرب المحجور عليهم، من قبل العجم كما صور لنا حالهم، ولا أن يتوجه بخطابه في المقدمة إلى العرب من أهل الأمصار الحضر، وإن كانوا ذوي أنساب وشرف أصيل، إلا أنهم كما وصفهم لا حول لهم ولا قوة، وسماهم (بالصنف المستضعف في أهل الأمصار)، فالبيئة الحضرية جعلتهم عاجزين عن كل خير، وإن كانت لهم المعرفة فليس فيهم المقدرة.

وهكذا لم يبق أمامه سوى أولئك الذين يسكنون البادية من العرب، فالنظرية الخلدونية في جوهرها تتوجه إليهم بالخطاب، وتعطيهم المبرر لقيادة المجتمع، فهم الأكثر بداوة من غيرهم وهذا يعني أنهم الأجدر من غيرهم بقيادة المجتمع، وذلك بما يملكون من سمات وعوائد هي ـ حسب ابن خلدون ـ كما رأينا ذلك، روح الدولة، فالعرب عند ابن خلدون هم القادرون وحدهم على النهوض بالمجتمع وإخراجه من أزمته.

وبهذا فإن ابن خلدون لم يكن يهدف من خلال نشاطه السياسي في دويلات المغرب والأندلس، وفي نشاطه العلمي، إلى مجرد الحصول على ممتلكات أسرته في إشبيلية، بعد أن سقطت في أيدي المسيحيين، كما ذهب إلى ذلك الباحث (زكريا بشير إمام) حيث كتب يقول: "فإن المؤرخ لحياته ليحس إحساساً عميقاً بأنه كان يسعى بكل ما أوتي من علم وفكر وحيوية وشجاعة إلى الوصول إلى الملك الخلدوني الضائع، ذلك الملك الذي بموجبه تربع الخلدونيون على عرش إشبيلية الحسناء ردحاً من الزمن وملأوا الأفق مجداً وسناء وشهرة ثم أظلم الأفق المنير فجأة وخفتت أنواره المتلألئة فعاد ذلك حزناً عميقاً في الوجدان العربي وفي التاريخ الخلدوني..."[٥٥].

ذلك لأن ابن خلدون كتب في التعريف، أن ملك قشتالة عرض عليه عندما وفد عليه لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك المسلمين ـ أن يرد عليه أملاك أسلافه في إشبيلية مقابل مقام ابن خلدون عنده ورفض ابن خلدون هذا العرض.

كما أن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى إعادة توحيد إفريقية الشمالية أو المغرب العربي، كما ذهب إلى ذلك (إيف لاكوست) إذ قال: "إن مطامحه الشخصية قد تدمرت وتدمر فوقها الأمل، بأن مجمل إفريقية الشمالية يمكن أن يعرف مرحلة طويلة من سلم وازدهار وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا في حالة من الاستقرار السياسي، قد جاهد ابن خلدون زمناً طويلاً، بأمل قيام نظام ملكي قادر على إرساء أسس منعتها المتينة"(٥٦).

وكما ذهب إلى ذلك أيضاً عبد الغني المغربي بقوله: "وأنه يمكن لنا أن نؤكد كل التأكيد، أن ابن خلدون إذا ما بدا لنا متقلباً تجاه السلاطين والأمراء المتعددين الذين خدمهم، فما ذلك إلا سعياً منه ضمنياً أو صراحة لإعادة بناء المغرب العربي الكبير الذي كان عزيزاً عليه"(٥٧).

فلقد تبين لنا من خلال ما سبق أنه كان يهدف إلى اعادة المكانة المتميزة للعنصر العربي في المغرب، ولقد أشار إلى هذا الباحث (محمد سعيد طالب) بقوله: (كان ابن خلدون من ذلك الجيل من العرب الأندلسيين الذين هاجر أجدادهم من الأندلس، بعد اشتداد الحروب الصليبية الأوروبية على دول الطوائف هناك، التي أضعفتها صراعاتها الداخلية، وسياسات إمبراطورية الموحدين في المغرب ومحاولاتها إلحاق هذه الدول بها ووضعها تحت وصايتها، وكان هؤلاء المثقفون يفخرون بأنسابهم العربية وبتراثهم الثقافي والسياسي والديني والكفاحي، ويحملون بين جوانحهم مطامح كثيرة موروثة عن سلسلة طويلة من الآباء والأجداد والقادة والحكام والقضاة والوزراء والفقهاء والشعراء والأدباء والعلماء والساسة الذين ساهموا في بناء الدولة العربية في الأندلس والمغرب العربي. ومن ثم فقد عملوا في دولة المرابطين ودولة الموحدين في شتى مجالات الثقافة، فكان منهم الأطباء والفلاسفة مثل ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد ومنهم الساسة والعلماء مثل ابن خلدون.

وكان حلمهم المسكوت عنه هو العمل لإنشاء دولة عربية قوية في المغرب العربي قادرة على الوقوف في وجه الغزو الصليبي لديار الإسلام في الأندلس والمغرب العربي.

وقد نظروا إلى المتغلبين والمتصارعين على السلطة هناك، والذين لا يملكون من المؤهلات اللازمة للحكم، سوى أنهم سادة القوة وأبناء الحظ والصدفة، وائتلاف القبائل البربرية والبدوية للتغلب على الأمصار والحواضر نظروا إليهم نظرة الشك والإرتياب والتفوق، وأكثر ما كان ليثير سخريتهم هو اجتماع العلماء والفقهاء والكتاب وشيوخ الحديث على أبوابهم للعمل لديهم كحجاب ورؤساء دواوين وكَتَبة، وأنهم عند أول منعطف وبسبب الوشاية والسعاية التي كثر المتاجرون بها في حاشيتهم، بين صفوف البيروقراطية التي تدير أمورهم، يعمدون إلى إهانتهم، وإذلالهم، وسجنهم، بل وقتلهم في كثير من الأحيان، وهذا ما عانى منه ابن خلدون عندما سجنه السلطان أبو عنان المريني لمجرد الشبهة، ولو ظل هذا السلطان حياً لكان مصير ابن خلدون كمصير أخيه يحيى المقتول في المؤامرة التي قادها أبو تاشفين ابن السلطان أبي حمو ضد أبيه...))[٥٨]

وبهذا فإن مقدمة ابن خلدون والنظريات التي تضمنتها في الاجتماع الإنساني لا تخرج عن دائرة الصراع داخل المجتمع الإسلامي، بين العنصر العربي والعناصر غير العربية على إدارة المجتمع والاستيلاء على السلطة السياسية فيه، وحركة الصراع هذه ـ كما هو معروف ـ من أشد عوامل التأثير في المجتمع الإسلامي عموماً والعربي خصوصاً، على كافة الأصعدة سواء منها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الأدبية فكما (نشأ حول هذه الحركة أدب جم ومؤلفات عدة) [٥٩] نشأ أيضاً مؤلفات اجتماعية سياسية ولعل من أبرزها مقدمة ابن خلدون.

فقد كان يسعى مؤلف المقدمة من خلالها ومن خلال نشاطه السياسي، إلى إعادة المكانة لجيل العرب التي فقدها بعد أن غلبت عليه الأمم الأخرى، فجاءت المقدمة تعبيراً صادقاً عن حلم العودة الذي كان يحمله المثقفون العرب في المغرب العربي بعد أن تدهورت مكانة العرب هناك كما في كل الأماكن الأخرى.

لقد عبر ابن خلدون نفسه وبكل مرارة في إحدى مراسلاته مع ابن الخطيب عن ذلك بقوله: "لقد كنا شموس المجد، لكنها غابت، وكل الأفق حزنى لذلك"[٦٠].

ولذلك فإن كتابة ابن خلدون للمقدمة وللتاريخ لم يكن مجرد صدفة، أو ترف فكري، أو لمجرد تدوين بعض الحقائق العلمية عن الاجتماع الإنساني ... الخ، فقد كتب ف - شاتليه ببراعة يقول: "إن الرغبة في كتابة التاريخ ليست نتاج عفوية طبيعية للفكر، وليست للتعبير عن حاجة اجتماعية بشكل عام، إنما تظهر عندما وضع الإنسان خلال علاقته بالآخرين يدفعه للشهادة على تاريخيته الخاصة، وللتحاور الذاتي حول ما يشكل أمام عينيه الانتساب إلى جماعة متقلبة المصير"[٦١].

وهذا بالضبط ما ينطبق على ابن خلدون وقراره في الكتابة، ثم إن قيامه بكتابة التعريف وهو أول عربي يفعل ذلك ويكتب ليعرف بنفسه ليحمل دلالة عميقة، وهي أن الجيل العربي أصبح يشعر بحاجة ملحة للتعريف عن نفسه إزاء مزاحمة وتفوق الآخرين عليه.

وبهذا فنحن نختلف مع الباحث (عبد الله شريط) بقوله: "إن الخصائص العرقية إذا كانت قد أثارت كثيراً من الجدل في العهد العباسي، بسبب معركة الشعوبية فإنها في بلاد المغرب والأندلس وإن أخذت من حديث الناس بعض وقتهم في المناسبات، إلا أنها لم تثمر أدباً كالذي خلقته في المشرق، ولا أخذت من العلماء حظاً من عناية، ولا من الأدباء، ومن ثم لا نجد لها رائحة في كتابات ابن خلدون لا مع العرب ولا ضدهم"[٦٢].

فالصراع بين العرب والبربر في المغرب العربي على السلطة السياسية كان على أشده في القرن الرابع عشر، ولا سيما بين العرب النازحين عن الأندلس إلى المغرب العربي وبين أصحاب السلطة السياسية من البربر، ذلك (لأن معظم مهاجري الأندلس كانوا يعتبرون الموحدين مسؤولين عن ضياع الأندلس)[٦٣]، ولذلك (إن فئة السياسيين والعسكريين من عرب الأندلس دخلت في صراع حاد مع سكان المغرب العربي لأنها كانت تطمح للوصول إلى مناصب قيادية معتمدة على ماضيها العريق في السياسة والقضاء والجيش، ويرى نتيجة حاجة أمراء المغرب العربي إلى الإسترشاد بذوي الرأي بسبب مشاكلهم الداخلية والخارجية، استعانتهم برجال هذه الفئة أولاً، ثم دخول بعض رجال هذه الفئة معترك السياسة كوزراء أو حجاب أو استشاريين، وحقق بعضهم نجاحاً كبيراً بسبب كفاءتهم ومقدرتهم ثانياً، إلا أن هذا الأمر أثار

حسد رجال البلاطات المغربية فدخلوا في صراع عنيف معهم حيكت فيه المؤامرات والدسائس، ولقد ذهب كثير من رجالات الأندلس المهاجرين في حمية هذا الصراع بالتشريد والقتل ثالثاً)[٦٤]. ولقد قتل أخو ابن خلدون (يحيى) في هذا الصراع وكذلك صديقه (لسان الدين ابن الخطيب) في سجنه، ونفي ابن خلدون وشرد وسجن، ويجب علينا أن لا ننسى أن ابن خلدون عندما كتب مقدمته، كان ملتجأ إلى قلعة بني سلامة إلى أحد أحياء بني عريف من العرب، فكيف يكون ابن خلدون محايداً تجاه كل ما يجري خاصة وأنه يمسُّه بصورة مباشرة ويمسُّ قومه؟!.

فكما أشرنا (ارتبط فكر ابن خلدون بعصره، وهذا شيء طبيعي)، ودائماً (ثمة علاقة وطيدة بين الفكر الاجتماعي والسياسي الذي يظهر في عصر معين، وبين الظروف السياسية التي تسود في هذا العصر، فتظهر النظريات السياسية عادة لتأييد القوة السياسية القائمة التي يطيعها الأفراد أو يخضعون لها قسراً، أو قد تظهر النظريات الاجتماعية والسياسية لانتقاد تلك القوة على أمل إحداث تغيير شامل فيها. فالنظريات الاجتماعية والسياسية بصفة عامة هي نتاج للظروف والأحوال الاجتماعية والسياسية التي تسود المجتمع الذي تظهر فيه، ولهذا فإن الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية، فضلاً عن السياسة القائمة تنعكس في هذه النظريات)[٦٥].

هذا ولم يقتصر التأثر بفقد الوطن على المثقفين فقط من أبناء الأندلس، فقد (بقي الأندلسيون المهاجرون إلى مدن المغرب الأقصى ـ بشكل عام ـ محافظين على كيانهم من خلال تجمعهم في هذه المدن فضلاً عن حفاظهم على عاداتهم وتقاليدهم، وبالرغم من وسائل العيش الرغيد والاستقرار الذي وفرته لهم إمارات المغرب الأقصى إلا أن هؤلاء المهاجرين بقوا يشعرون بالاغتراب والقهر وضياع الحق، ويتجلى ذلك في شعور عميق بالأسى والاضطراب النفسي الذي أوحى بالتزام الحداد في ظاهرة التلمطية البيضاء، وهذا التقليد جاء من أن المهاجرين الأندلسيين اتخذوا اللون الأبيض في اللباس والفراش شعاراً لهم، وتعبيراً عن الحداد على مفارقة أوطانهم، ولكنهم وجدوا في مدن المغرب الأقصى بالذات فاس وتطوان، من الرفق والعطف ما عوض الحنين والشوق إلى الفردوس المفقود، ولكن الفراش الأبيض بقي

كما كان أيام المحنة والحداد، حتى صار مع مرور الزمن هو القاعدة والعرف، فلا تدخل داراً من دور الأغنياء والفقراء من سكان مدينة تطوان بالذات إلا وتجد الغرف وقاعات الاستقبال مغطاة بالقماش الأبيض ومن خالف ذلك شذ عن القاعدة.

وأطلقوا على هذه الأغطية البيضاء كلمة (تلامط) جمع (تلمطية)، ولعلها مشتقة من كلمة (لمط)ومعناها اللغوي ضياع الحق والاضطراب، فنقول: "لمط هذا الرجل أي اضطرب، والتمط فلان حق فلان أي ذهب به، فهي بهذا المعنى قريبة من كلمة (غمط) بمعنى قهر وسلب"[٦٦].

ولا يعترض على قولنا بتأييد ابن خلدون ونصرته لقومه العرب من خلال ما كتبه في المقدمة من فصول كان ظاهرها أنه يذم العرب ومنها فصل (في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط)[٦٧] وفصل (في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب)[٦٨] وفصل: (في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة)[٦٩] وفصل (في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك)[٧٠].

فهذه الفصول لا يشكل ورودها في المقدمة اعتراضاً قوياً، ذلك لأننا نعلم أن العرب لم يكن لهم في زمانه أي قوة أو مقدرة على التأثير، وليس من المعقول أن ينال كتابه القبول والرضى من قبل السلطة السياسية، وهو يتضمن رأياً واضحاً من قبل ابن خلدون بتفضيله العرب على غيرهم، فكان لا بد من هذه الفصول كضريبة يدفعها ليضمن بعدها لكتابه الحفظ والتداول.

ومن جهة أخرى تظهر لنا حقيقة هذه الفصول وأنه إنما كتبها تحت ضغط الواقع السياسي والاجتماعي، حيث يسيطر غير العرب على مختلف شؤون المجتمع - كما ذكرنا. عندما نفهم مجمل النظرية الخلدونية، وهي كما رأينا تشير إلى أن عوائد البدو وسماتهم هي ما تقوم عليه الدولة، والعرب هم أكثر البدو بداوة كونهم يختصون برعي الإبل فقط وبالتالي تفقد هذه الفصول المعنى الظاهري المقصود منها لأول وهلة (وهو ذم العرب).

وكذلك ختم ابن خلدون هذه الفصول بنص يمتدح به العرب، ويذكرهم بأنهم كان لهم من الملك ما لم يكن لأحد من الأمم سواهم مناقضاً لذلك الشكل

الظاهري لهذه الفصول بقوله: "ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء وجيلهم، ولما ذهب أمر الخلافة وأمحي رسمها انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليهم العجم دونهم وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته، بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك ودول عاد، وثمود، والعمالقة، وحمير التبابعة، شاهدة بذلك ثم دولة مضر في الإسلام بني أمية وبني العباس، لكن بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة..."[٧١].

إذاً لقد كان ابن خلدون يعتمد على إخفاء رأيه الحقيقي (فلقد سار على استراتيجية كانت معروفة عند الفلاسفة المسلمين ألا وهي استراتيجية التقية أي التقية من عامة المسلمين ومن قبالهم، والتقية من بعض الحكام المتشددين، ومن ذلك إظهار الرأي الذي يرضي هؤلاء العامة وهؤلاء الحكام ويخفي رأيه الحقيقي، ولقد سار معظم الفلاسفة المسلمين على هذه الاستراتيجية ونذكر منهم الفارابي وابن سينا، وكذلك سار عليها الكثير من علماء الصوفية الذين قسموا الحقيقة إلى قسمين: حقائق ظاهرية وأخرى باطنية والقسم الأخير هو القسم المضنون به على غير أهله حسب تعبير الإمام أبي حامد الغزالي)[٧٢].

وهذا ما جعل المقدمة كتاباً صعب الفهم حتى وصفها (ناصيف نصار) بالكتاب اللغز في الثقافة العربية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحتمية المتشددة التي أبداها ابن خلدون حول ضرورة سقوط الدولة وانهيارها ليس مردها إلى قدرية عمياء كما ذهب إلى ذلك الباحث (زكريا بشير إمام) حيث قال: "لا يؤثر تدخل الإنسان كثيراً في سير الأحداث خصوصاً أنه لا يستطيع أن يؤخر الموت النهائي للدول زمناً طويلاً مهما فعل ومهما ظن بنفسه هذه المقدرة".

فأطوار الوجود كلها وبالذات أطوار الدول تحكمها نواميس وقوانين هي سنة (الله)، التي لا تختلف، فهذه القوانين حتمية مطردة لا يؤجل أو يؤخر انطلاقها

شـيء مـا ، فـلا إرادة للإنسـان تـؤخر ذلـك ولا تجـدد الأحـداث أو تبـدلها ، فلقـد انطلـق العالم في مساره وأصبح هذا أمراً مقضياً ونتيجة مفروغاً منها.

وعندما نضع هذه المبادئ العامة التي تحكم تفكير ابن خلدون الفلسفي العام، نستطيع أن نفهم لماذا يصر على تقسيم دورة حياة الدولة أطواراً ، ولماذا يصر على أن هذه الأطوار لا بد أن تكون وأن تحقق وأنه متى وصلت الدولة إلى الطور الأخير من أطوار حياتها يطلبها طالب الفنا والموت وهي لا تستطيع الامتناع عن الاستجابة له (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً)[٧٣].

ومرد حتمية ابن خلدون في الحقيقة إلى كونه جعل الدولة نتاجاً لعوائد البدو وسماتهم، والتي بدورها نتاج للبيئة الطبيعية ، وبالتالي فالدولة نتاج للبيئة الطبيعية ، ((وهكذا حلت الحتمية الطبيعية بدلاً من (الحتمية الإلهية)، فبعد أن دفعنا في طريق التفكير العلمي شوطاً بعيداً عاد فثبط عزائمنا عن مواصلة السير إلى الأمام بوضعه إشارة (الطبيعة) في طريقنا ، لأن فكرة الطبيعة عنده تنطوي على الإيمان بحتمية لا قبل لنا بتغييرها كالحتمية الإلهية سواء بسواء)[٧٤].

وأخيراً لا بد لنا من التأكيد على أن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع ضمن منظومة ابن خلدون الفكرية ، جاءت ضمن سياق الصراع السياسي بين العرب وغيرهم داخل المجتمع الإسلامي، فقد كان العرب في العهد الأموي يستأثرون بالسلطة ومراكز القيادة داخل المجتمع الإسلامي، ولكن هذا الأمر لم يكن ليرضي العناصر غير العربية داخل هذا المجتمع ومن ثم وجدت في الفتنة الكبرى (الصراع بين معاوية وعلي) مناسبة مواتية للدخول في معترك الحياة السياسية ، بعد أن انشق الصف العربي إلى فصيلين متنازعين. يقول الباحثان (أني شابري و لورانت شابري) عن هذا الصراع: (سرعان ما عمل المسلمون الجدد على إنكار التعالي العربي السياسي والنظامي الذي سحقتهم به عصبية بني أمية ، إنكاراً باسم مبادئ الإسلام نفسه ، وسواء كانت المعارضة متسترة أم صريحة بين العرب والمسلمين من غير العرب فإنها قد سطرت صفحات طويلة من تاريخ الإسلام)[٧٥].

وانتهى الأمر بإقصاء العرب عن السلطة السياسية ، والاستئثار بها عليهم ـ كما مر معنا ـ فبدأ العرب حركة مقاومة جديدة ضد تسلط الأعاجم على قيادة الأمة ،

فكانت مقدمة ابن خلدون من بواكير هذه الأعمال المقاومة، والتي استمرت وازدادت تكشفاً حتى مطلع القرن العشرين، وكان من أبرز روادها (عبد الرحمن الكواكبي) حيث دعا في كتابه (أم القرى)إلى (إقامة خليفة عربي قرشي مستجمع للشرائط في مكة) [٧٦] وقال: "وعندي أن حضرات آل عثمان العظام أنفسهم إذا تدبروا لا يجدون وسيلة لتجديد حياتهم السياسية أفضل من اجتماعهم مع غيرهم على خليفة قرشي"[٧٧].

هوامش الفصل الثاني

١ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ، ص (٥).

٢ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٤٤).

٣ ـ المصدر السابق، ص (٤٩).

٤ ـ المصدر السابق، ص (٥٢-٥٣).

٥ـ رعد ، سعيد ، نظرية التنازل والتساكن والتوطن لدى ابن خلدون، جامعة السند ، حيدر أباد ، (١٩٧٢)، ص (٥٢).

٦ ـ باتسييفا ، سيفتلانا ، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، تونس، (١٩٧٨)، ص (٢٠٠).

٧ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٨٢-٨٣).

٨ ـ المصدر السابق، ص (٨٢-٨٣).

٩ ـ مزياني، عبد المجيد ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره ، ص (٢٤٤- ٢٤٥).

١٠ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية ، مرجع سبق ذكره ، ص (٧٦).

١١ ـ المرجع السابق، ص (٧٥).

١٢ ـ المرجع السابق، ص (٣١٧).

١٣ ـ الرويثي، محمد أحمد ، الشخصية الجغرافية للمملكة العربية السعودية ، مكتبة التوبة ، (١٩٩٦)، ص (٨٤).

١٤ ـ العودات، محمد عبدو ، الجغرافية النباتية ، جامعة الملك سعود ، الرياض، (١٩٨٥)، ص (٢١١).

١٥ ـ الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي، المجلد الثامن، جامعة محمد ابن سعود الإسلامية ، المملكة العربية السعودية ، (١٩٩٨)، ص (٦١).

١٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٨٣- ٨٤).

١٧ ـ الجباوي، علي، جغرافية السلالات البشرية، مرجع سبق ذكره ، ص(١٦٤).

١٨ ـ kottak، conrad، phillip، *The*: Anthropology *exploration of human diversity*، Mc Graw Will، Newyork، 1994، page 85.

١٩ ـ كون كارلتون، السلالات البشرية الحالية، ترجمة: محمد السيد غلاب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، (١٩٩٥)، ص (٢٨١).

٢٠ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره ، ص (١١٨).

٢١ ـ كون كارلتون، السلالات البشرية الحالية، مرجع سبق ذكره، ص (١٣٦).

٢٢ ـ المرجع السابق، ص (١٤٠).

٢٣ ـ المرجع السابق، ص (١٩٢).

٢٤ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٨٦).

٢٥ ـ مؤنس، حسين، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها، الكويت، (١٩٧٨)، ص(٣٣).

٢٦ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره ، ص (٥٨).

٢٧ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره ، ص (٣٦٢).

٢٨ ـ المصدر السابق، ص(٤٠١).

٢٩ ـ المصدر السابق، ص(٤٣٣).

٣٠ ـ المصدر السابق، ص (٥٤٥).

٣١ ـ المصدر السابق، ص(٨٧).

٣٢ ـ مزياني، عبد المجيد النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٤٨).

٣٣ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٢٠).

٣٤ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص(١٤٦- ١٤٧).

٣٥ ـ مزياني، عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره، ص (٢٨١).

٣٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢١).

٣٧ ـ المصدر السابق، ص (٨٧- ٨٨- ٨٩).

٣٨ ـ المصدر السابق، ص (٤٣٣- ٤٣٤).

٣٩ ـ المصدر السابق، ص (٥٧٨).

٤٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٧٣).

٤١ ـ المصدر السابق، ص (٣٨٤).

٤٢ ـ المصدر السابق، ص (١٣٨).

٤٣ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥).

٤٤ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٥٧).

٤٥ ـ شريط عبد الله، الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٦٨- ١٦٩).

٤٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢٠).

٤٧ ـ مزياني، عبد المجيد النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، مرجع سبق ذكره، ص (٣١٠).

٤٨ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢٣).

٤٩ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٥- ٣٩٦).

٥٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٩).

٥١ ـ المصدر السابق، ص(٣٧٢-٣٧٣).

٥٢ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥).

٥٣ ـ المصدر السابق، ص (١٢٥- ١٢٦- ١٢٧).

٥٤ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره، ص (٤٠٤).

٥٥ ـ الأخرس، محمد صفوح، الأنثربولوجيا وتنمية المجتمعات المحلية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ،(٢٠٠١)، ص (٣٦٠).

٥٦ ـ الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مرجع سبق ذكره، ص (٢٧٥).

٥٧ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، مرجع سبق ذكره، ص (٤٠٣).

٥٨ ـ الأخرس، محمد صفوح، الانثربولوجيا وتنمية المجتمعات المحلية، مرجع سبق ذكره، ص (١٣٠).

٥٩ ـ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(١٤٤).

٦٠ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٧٧-٧٨).

٦١ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، ط(١)، مرجع سبق ذكره، ص (٣٩٧).

٦٢ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (١٦٨- ١٦٩- ١٧٠).

٦٣ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(١٢٧- ١٢٨).

٦٤ ـ المصدر السابق، ص (٣٧٧- ٣٧٨).

٦٥ ـ المصدر السابق، ص(١٢٨- ١٢٩).

٦٦ ـ المصدر السابق، ص(١٢٩).

٦٧ ـ المصدر السابق، ص (١٢٩).

٦٨ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون:العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (١٧٢).

٦٩ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٣٠).

٧٠ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص (١٧١).

٧١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٢٨).

٧٢ ـ المصدر السابق، ص(١٣٠).

٧٣ ـ المصدر السابق، ص (١٣١- ١٣٢).

٧٤ ـ المصدر السابق، ص (١٥٤).

٧٥ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢٨٣).

٧٦ ـ البياتي، جعفر، مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، بدون تاريخ، ص (٢٦٦).

٧٧ ـ الخوري، فؤاد اسحاق، مذاهب الانثربولوجيا وعبقرية ابن خلدون، ط(١)، دار الساقي، بيروت (١٩٩٢)، ص (٤٠).

٧٨ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٩٦).

٧٩ ـ المصدر السابق، ص (١٨٨).

٨٠ ـ البياتي، جعفر، مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢٥١).

٨١ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢٩١- ٢٩٢).

٨٢ ـ حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (١٧).

٨٣ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٢٩٦).

٨٤ ـ المرجع السابق، ص(٢٩٣).

٨٥ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٥٩).

٨٦ ـ الشيباني أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ (٥٣٣/٢)، رقم (١٠٩١٦).

٨٧ ـ القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية (٦٦).

٨٨ ـ رسلان، صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة (١٩٨٨)، ص (٦٣).

٨٩ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٢٢).

٩٠ ـ المصدر السابق، ص (١٣٩- ١٤٠).

٩١ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٢١٩).

٩٢ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٦٨- ١٦٩).

٩٣ ـ المصدر السابق، ص (١٧٠- ١٧١).

٩٤ ـ توينبي، آرنولد، مختصر دراسة التاريخ، الجزء الأول، ط(٢)، ترجمة: فؤاد محمد شبل، محمد شفيق غربال، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، (١٩٦٦)، ص (٢٨٩).

٩٥- انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ((٢٠٩- ٢١٣- ٢٢٠– ٢٢٨)).

٩٦- انظر: المصدر السابق، ص ((٣٧١)).

٩٧- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩-٢٤٠-٢٤١-٢٤٢-٢٥٧)).

٩٨- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٥٩-٢٦٠-٢٦١)).

٩٩- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٧٠-٢٧١-٢٧٢-٢٧٣)).

١٠٠- انظر: المصدر السابق، ص ((٢٧٩-٢٨٠-٢٨١-٢٨٢-٢٨٣-٢٨٤)).

١٠١- انظر: المصدر السابق، ص ((٣٤٢-٣٤٣-٣٥٩-٣٦٠)).

١٠٢- انظر: المصدر السابق،ص ((٣٧٩-٣٨٠)).

١٠٣- انظر: المصدر السابق،ص ((٤٠٠-٤٠١-٤٠٢-٤٠٣-٤٠٤)).

١٠٤- انظر: المصدر السابق،ص ((٤٣٤)).

١٠٥- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخه، ط(١)، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨١)، ص (٢٠٧).

١٠٦ ـ نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١٨).

١٠٧ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٦١).

١٠٨ ـ لابيكا، جورج، السياسة والدين عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٢٧).

١٠٩ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص (٨١).

١١٠ ـ الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (١١٢- ١١٣).

١١١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص(٢٤ ـ ٢٥).

١١٢ ـ المصدر السابق، ص (٢٠٨).

١١٣ ـ المصدر السابق، ص (٢٢٣).

١١٤ ـ المصدر السابق، ص (١٥٢).

١١٥ ــ إمـام، زكريـا بشـير، جوانـب فلسـفية في مقدمـة ابـن خلـدون، الـدار السودانية للكتب، الخرطوم، بدون تاريخ، ص (٩٧).

١١٦ ـ لاكوست، ايف، العلامة ابن خلدون، ط(١)، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص (١٥٥).

١١٧ ــ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٢٥).

١١٨ ــ طالب، محمد سعيد، ابن خلدون رائد الفكر الحديث، مرجع سبق ذكره، ص (١٨- ١٩).

١١٩ ــ طلفاح، خير الله، الشعوبية عدو العرب الأول، مطبعة المعارف، بغداد، (١٩٧٣)، ص(٣).

١٢٠ ــ لاكوست، ايف، العلامة ابن خلدون، ط(١)، مرجع سبق ذكره، ص (٧٣).

١٢١ ـ المرجع السابق، ص(٧٢).

١٢٢ ــ شـريط، عبـد الله، الفكـر الأخلاقـي عنـد ابـن خلـدون، مرجـع سـبق ذكره، ص (٢١٥).

١٢٣ ـ السامرائي، خليل، تاريخ المغرب العربي، مرجع سبق ذكره، ص (٤٣٤).

١٢٤ ـ المرجع السابق، ص (٤٤٣).

١٢٥ ــ سعد، علي اسماعيل، المدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ط(١)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٩)، ص (٤٥).

١٢٦ ـ السامرائي، خليل، تاريخ المغرب العربي، مرجع سبق ذكره، ص (٤٤١).

١٢٧ ــ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص (١٤٩).

١٢٨ ـ المصدر السابق، ص (١٤٩).

١٢٩ ـ المصدر السابق، ص (١٥١).

١٣٠ ـ المصدر السابق، ص (١٥١).

١٣١ ـ المصدر السابق، ص (١٥٢).

١٣٢ ـ إمام، زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(١٦٦- ١٦٧).

١٣٣ ـ المرجع السابق، ص (١١٠).

١٣٤ ــ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص (٣٦٩).

١٣٥ ــ شابري، آني، شابري، لورانت، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، الأسباب المؤدية للإنفجار، ط(١)، ترجمة:ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، (١٩٩١)، ص(٣٣).

١٣٦ ــ الكواكبي، عبد الرحمن، أم القرى، ط(٥)، دار الشرق العربي، بيروت، (١٩٩٦)، ص (٧٤).

١٣٧ ـ المرجع السابق، ص (١٧٦).

الفصل الثالث

أثر البيئة الطبيعية
في طبائع الحكومات عند مونتسكيو

تمهيد:

١ ـ عصر مونتسكيو:

عاش مونتسكيو (عصر التنوير)، الذي جاء ثمرة لعصر النهضة الأوروبية، ويعتبر عصرا النهضة والتنوير من أكثر العصور، التي شهدت فيها أوروبا تغيرات وأحداثاً كبيرة شملت مختلف جوانب الحياة. ويكفي الدلالة على ذلك أن نشير إلى أنه عصر الثورة الإنكليزية (١٦٨٨م) وعصر الثورة الأمريكية (١٧٧٦م)، وعصر الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) فضلاً عن أنه عصر الكشوفات العلمية والجغرافية.

ومن الصعب الإحاطة بدقة بكل تفصيلات (تلك المرحلة الخصبة في تاريخ أوروبا) ولكننا سوف نكتفي بالإشارة إلى بعضها.

آ ـ على الصعيد الاقتصادي:

كانت الأرض هي عماد الثروة الاقتصادية في العصور الوسطى، وهي التي تلعب دوراً أساسياً في الحياة الاجتماعية، ومع تطور الحركة التجارية ونمو المدن المستقلة في القرون الأخيرة من العصور الوسطى أخذت الأوضاع في غرب أوروبا تأخذ أشكالاً اقتصادية متغيرة [1]. فقد ترتب على ازدهار التجارة في أوروبا منذ القرن الثاني عشر استخدام النقد بشكل واسع، ومع زيادة حاجة الأسياد إلى النقود لشراء حاجياتهم التجارية والصناعية (توابل ـ نسيج ـ أسلحة ـ حرير ـ فراء ـ عطور ـ...)، ومع انتقال السلطة إلى الملوك واستغنائهم عن استخدام الجيوش الإقطاعية لقاء دفع ضرائب نقدية، أخذ الأسياد، ببيع أقنانهم، واستبدالهم بعمال مأجورين. كما أدى انتعاش المدن وظهور الأسواق التجارية إلى نزوح عدد كبير من الأقنان هرباً من جور الأسياد، وطلباً لإيجاد وسيلة للعيش في أحضان الحرية. وهكذا أخذ الاقتصاد النقدي يحل تدريجياً محل الاقتصاد العيني مما عجل في انهيار الأسس التي قامت عليها الضيعة الإقطاعية التي تعتبر من أهم الأركان التي قام عليها النظام الإقطاعي.

كما ساهمت حركة الكشوف الجغرافية في انتعاش البورجوازية التجارية من جراء استثمار الشعوب، واتساع حركة التجارة العالمية، كما أدت أيضاً إلى تفكك

الاقتصاد الطبيعي وقيام الإنتاج الرأسمالي نظراً لتدفق الذهب والفضة على أوروبا وتوفر النقد المتداول.

وأدى التطور الصناعي، واشتداد الطلب على الصناعات في الأسواق العالمية إلى الانتقال من الإنتاج الحرفي البسيط إلى الإنتاج الضخم لتلبية حاجات السوق من السلع، وهكذا تطورت العلاقات السلعية فأصبح المنتج الصغير مرتبطاً بالتاجر بدل الإقطاعي، مما أضعف سلطة هؤلاء تدريجياً [٢]. أما الفكر الاقتصادي فقد أخذ بدوره يشهد استقلالاً عن المفاهيم الدينية، التي كانت سائدة. فأقيمت المصارف، وظهر الرأسمال الربوي، وانتشر التعامل بالصكوك والعقود المكتوبة، ووضعت قواعد اقتصادية تحدد علاقة المواطن بالدولة. وأضحت المنازعات الدولية تقوم على أساس المصلحة الاقتصادية دون مراعاة للمذهب الديني[٣].

ب ـ على الصعيد الفكري:

قامت فلسفة العصور الوسطى على إنكار قيمة الإنسان كعقل وروح وجسد له حقوقه الإنسانية مثلما عليه من واجبات، فلكي يحافظ النظام الإقطاعي على نفسه كان لابد من إلغاء حق الإنسان في التطلع إلى الأفضل، فساعدته الكنيسة بتأطير مفهوم إنكار النفس والذات بإطار لاهوتي يؤكد أن الحياة الأخرى هي الهدف ولا قيمة للحياة الدنيا، وأن على الإنسان أن لا يعترض على ما كتب له مهما بلغ من سوء، مناقضة بذلك المبادئ الدينية، التي تؤكد على الإنسان، ودوره في الحياة الدنيا والآخرة، وهكذا لم يكن هناك مجال للفرد كي يبدع أو يبتكر، بل كانت التقاليد والأعراف السائدة، تحطم كل رغبة تهدف إلى تحكيم العقل واتباع المناقشة سبيلاً للوصول إلى الحقيقة، وكرد صريح وواضح جاءت النهضة: بفلسفة تناقض تماماً فلسفة العصور الوسطى بل تتحداها في التأكيد على الإنسان ودوره في الحياة، لذلك عرف (بوركهارد) عصر النهضة بأنه الحقبة التاريخية التي اكتشف فيها الإنسان ذاته وتعرف إلى نظرة جديدة للحياة[٤]، فتمتع الإنسان في عصر النهضة بالفردية والجرأة واحتقار الخرافات والتقاليد والتحلل من سيطرة رجال الدين[٥].

كما حدثت في عصر النهضة العديد من الاكتشافات العلمية كالآلة البخارية ومقياس الزمن والمنطاد والطعم ضد الجدري وغيرها كثير[٦].

وفي هذا العصر ازدهرت فلسفة المبادئ السياسية، ولاسيما مذهب العقد الاجتماعي، فقد انبثق عصر جديد في القرن الذي انقضى بين ظهور كتاب (هوبز)، (العملاق)(Leviathan) وكتاب (روسو)، (العقد الاجتماعي) في سنة (١٧٦٢) وهذا هو عصر ازدهار مذهب العقد الاجتماعي، عصر نقي أقل اضطراباً، عصر فلسفة المبادئ السياسية، التي يعبر عنها مفكرون من مرتبة (هوبز) و (سبينوزا) و(لوك) و(روسو).وهو العصر الذي ثبتت فيه دعائم (القانون الطبيعي) الذي يوجد دائماً وراء مذهب العقد الاجتماعي، وأضيئت جوانبه بطريقة منظمة بوساطة مفكري مدرسة (القانون الطبيعي) العظيمة التي تبدأ من (جرويتوس) و (بوفندورف) وتستمر حتى (فيشته) و(كانت)[٧].

ولقد تأثر مونتسكيو بفلاسفة العقد الاجتماعي ولاسيما الإنكليزي (جون لوك).

ج ـ على الصعيد الاجتماعي والسياسي:

إن من أبرز الأحداث في عصر النهضة الأوروبية، التي تركت أثراً كبيراً على الحياة الاجتماعية والسياسية هناك، هو صعود البرجوازية نتيجة لازدهار الوضع الاقتصادي في أوروبا. ودخولها في صراع مع طبقة النبلاء من الإقطاعيين، التي كانت قد ظهرت في أوروبا نتيجة عوامل متعددة يأتي في مقدمتها انهيار الامبراطورية الرومانية سنة (٤٧٦م) وتدفق القبائل الجرمانية وغيرها لتشيع الفوضى والتدهور وضياع الأمن في أوروبا الغربية.

إن هذه الفوضى الشاملة، التي تعرضت لها أوروبا الغربية قد دفعت الناس إلى طلب الحماية والأمن، ولم يكن أمامهم غير الأقوياء من الأمراء والمتنفذين، الذين أصبحوا ضعافاً إلا أنهم أقوى ممن هم أدنى منهم. ولما كان هؤلاء بحاجة إلى اتباع مسلحين يساعدونهم في التغلب على ما يواجهونه من أخطار. فقد انضوى تحت

ألويتهم العديد من الأسر التي لا تملك الأرض، فكان الأمير أو المالك يمنح الأسرة أو الفرد إقطاعاً من أراضيه ليعملوا فيها وليكونوا جنوداً له. أما صغار ملاك الأراضي، فقد دفعتهم الفوضى الشاملة إلى الدخول في حماية من هم أقوى منهم مقابل تنازلهم لهم عن أراضيهم ثم يعود ذلك المالك المتنازل عن أرضه فيتسلمها من حاميه على شكل إقطاع.

لقد كان الإقطاع عبارة عن عقد اجتماعي يحدد واجبات وحقوق الإقطاعيين وتابعه بشكل متبادل وملزم للطرفين حيث يقوم السيد (الإقطاعي) بموجبه بتقديم الحماية والأرض، التي يقتات منها التابع ويخدم فيها لصالح السيد، وعلى التابع أيضاً أن يحترم السيد، وأن يؤدي الخدمة العسكرية في حالات الحرب، وأن يفدي سيده إذا وقع في الأسر، ويدفع له الضرائب مثل ضريبة الرأس السنوية وضريبة الصيد أو الرعي، وأن يحسم قضاياه أمام محكمة السيد. ولم يكن عقد الإقطاع مكتوباً إلا في حالة استثنائية، وعموماً يجري العقد وفق مراسيم خاصة تسمى بحفل الولاء يجثم طالب التبعية على ركبتيه، ويضع يديه مضمومتين في يدي السيد إشارة إلى أنه يفوض أموره إليه ويقدم له الولاء، ثم يشير السيد على طالب التبعية بالوقوف ويقبله.

عندئذ يردد طالب التبعية القسم بالإنجيل وهو: (سيدي إنني أدخل في تبعيتك وعهدك وقد أصبحت منذ الآن رجلك بالقول والإشارة، وإنني أقسم وأعد أن أحافظ على العهد والولاء لك أمام الآخرين وأن أبذل كل ما في وسعي من قوة للذود عن حقوقك).

ويسلم السيد لطالب التبعية عادة عصاً أو سيفاً رمزياً يسترجع منه في نهاية حفل التولية. ووصلت التبعية المطلقة إلى حد إعطاء السيد الحق في قضاء الليلة الأولى مع عروس رقيقه[٨].

لقد كان الملك في المجتمع الإقطاعي يعتبر من الناحية النظرية سيد الإقطاعيين في أعلى السلم الاجتماعي، ولكن من الناحية العملية كان قد فقد سلطانه على الإقطاعيون الكبار، فبات كسائر الأمراء يعيش على ما تنتجه أراضيه الخاصة[٩]،

إلا أن هذه الهيمنة الاجتماعية والسياسية التي كان يتمتع بها الإقطاعيين سرعان ما أخذت تضعف وتتلاشى بتأثير عوامل متعددة منها:

١ ـ ازدهار الوضع الاقتصادي وظهور البرجوازية.

فقد أدت التحولات الاقتصادية التي سبقت الإشارة إليها إلى تنمية مفاعيل موازية، فإن التطور الاقتصادي في القرن السابع عشر، والثامن عشر خصوصاً، أفقر النبالة بصورة تدريجية، وكان هذا في أوروبا الغربيةبشكل خاص، فطالما ظل الاقتصاد زراعياً بصورة أساسية، وطالما ظل عماد الثروة الرئيسي الأرض، ظلت النبالة، التي تملك قسماً كبيراً من الأراضي الفئة الاجتماعية الأكثر غنى. ولكن الأمر اختلف بعد ظهور الرأسمالية التجارية، ونمو المركانتيلية، والمبادلات، والاقتصاد النقدي، فأخذت الأرض تخسر من أهميتها النسبية في الاقتصاد، وفي الدخل الوطني، وبالتالي أخذت ثروة النبالة تتضاءل.

وبذات الوقت الذي عمل التطور فيه على إفقار النبالة، أغنى البرجوازية التي أخذ دورها الاقتصادي ينمو، فهي التي ساعدت بهمة وحماس على إثراء البلد[١٠].

٢ ـ التحالف بين الملوك والبرجوازية ضد النبلاء الإقطاعيين:

لقد تصادمت مصالح الطبقة الوسطى البرجوازية، مع مصالح الإقطاعيين لأنهم كانوا يقيمون حول أراضيهم حدوداً وحواجز جمركية، ويجبون الضرائب مما يعرقل نمو التجارة عبر بلدان أوروبا. ولما لم تعد الأرض وحدها مصدر الإنتاج وأساس الثروة، فإنه ليس من المعقول أن يظل مالكوها يحتكرون السلطة والنفوذ. لذلك ارتبط مصير الطبقة المتوسطة بمصير الأنظمة الأوروبية الملكية، فساعدتها على استعادة نفوذها السياسي من سلطة الإقطاعيين والكنيسة، ومدتها بالهبات والقروض لتنظيم الإدارة وإعداد الجيوش للقضاء على ما تبقى من الإقطاعيين ومن نفوذ قديم ولترسيخ دعائم الملكية القومية. وقد أعان الملكية القومية في الانتصار على الإقطاع والكنيسة أن الأرض لم تعد المصدر الأساسي للثروة حيث راجت التجارة والصناعة، كما أن الطبقة الوسطى كانت تريد الاستقرار والأمن لكي

تستطيع ممارسة نشاطها ومضاعفة ثروتها. وقد وجدت في الأنظمة الملكية الأوروبية خير معين لها في ذلك، كما أن الملوك الأوروبيون وجدوا أن من مصلحتهم الاستعانة بمواهب رجال الطبقة الوسطى.

لقد غيرت هذه الظروف نظرة الملوك الأوروبيين للحكم، فبعد أن كان الإقطاعيون يجمعون الجيوش زمن الحرب عمد الملوك إلى إنشاء الجيوش الثابتة، التي تبقى زمن السلم والحرب، وقد جاء اختراع البارود والمفرقعات في نهاية العصور الوسطى أكبر معين للملوك ضد فروسية العصور الوسطى مما ساعد على دك معاقل الإقطاعيين وتحطيم حصونهم[١١].

وكانت آخر مرة استدعي فيها النبلاء للحرب، ومعهم الرديف، بحسب التعبير الوسيطي، أيام لويس الثالث عشر. بعدها زالت الوظيفة العسكرية للنبالة. فمنذ ذلك الحين فصاعداً أصبح الجيش تحت إمرة الملك، وكذلك الشرطة بعد أن قامت مديرية الشرطة. هذا التطور، الذي حصل في كل بلدان أوروبا، إنما بدرجات متفاوتة، وبوتيرة غير منسقة، مال إلى حرمان النبالة من أعبائها. وعمل الملوك تباعاً على تدجينها. وهذا هو معنى البلاط أي إحاطة شخصية الملك بحاشية همها الوحيد تمجيد الجلالة الملكية، قلص دور النبالة وقصرها على مهمة تعظيم الجلالة الملكية، وعلى مجرد وجود احتفالي تزييني، واضطرها إلى الاستسلام للبطالة.

ومع ذلك احتفظت النبالة بمكاسبها التقليدية، كالحصانات الضريبية، والإعفاءات، وكل الامتيازات التي فقدت سواء من الناحية الموضوعية، أم في أعين الرأي العام مبررها، في هذا الإخلال بالتوازن يكمن أحد عناصر القلق الذي ارتسم، والأزمة، التي سوف تطيح سريعاً بالنظام الاجتماعي التقليدي[١٢].

إذاً على الرغم من كل ذلك فقد بقيت الطبقة النبيلة على قيد الحياة تقاوم عوامل الفناء، فحتى نهايات القرن الثامن عشر، كانت البنية الاجتماعية لفرنسا لا تزال أرستقراطية الجوهر، محتفظة بطابعها الأصلي، الذي يعود على حقبة كانت فيها الأرض تمثل الشكل الأوحد للغنى الاجتماعي، وتمنح إذاً من يملكها السيطرة

علـى الـذين يقومـون بزراعتهـا[١٣]. فكـان عـدد النـبلاء قبيـل انـدلاع الثـورة الفرنسـية (٣٥٠,٠٠٠) نبيل (أي ١,٣ بالمائة من عدد السكان)، وكانوا هم الطبقة الثانيـة تحـت النظـام الملكـي بعـد رجـال الـدين، ولكـنهم ظلـوا الطبقـة الأولى في حكـم الـبلاد. وكانوا يملكون خمس أراضي فرنسا[١٤].

والجـدير ذكـره هنـا إن هـذا الصـراع الاجتمـاعي السياسـي بـين البرجوازيـة ومـن ورائهـا العامـة مـن الشـعب، وبـين النـبلاء كـان في كـثير مـن الأحيـان يأخـذ شـكل صراع إثني (عرقي) فقد زعم بعض المفكرين الأرستقراطيين أن الفارق بين النبلاء والعامة قائم على تمييز في الدم، ومنهم: (بولانفلييه). الذي ينتمـي للتيـار الإيـديولوجي الأرستقراطي المضـاد للتيـار الفكـري البورجـوازي، الـذي سـوغه بنظريـة مؤداهـا أن النبلاء أخلاف الغزاة الفرنجة، وأن العامة ورثة الأهالي الكلت ـ الرومان ـ أي أن الدم الجرماني حمل في فرنسا من الصفات نقيض ما ستعزوه إليه بعد ذلك الحركة الرومانسية في إنجلترا، ولم يكـن محتملاً أن تقنـع هـذه الحجـة عصـراً شـكاكاً، كـذلك العصـر، وكـان (فـولتير) يسـتمتع بوصـفه هـؤلاء الأسـلاف الفرنجـة بـأنهم (أشبه بالوحوش تطلب المرعى والمأوى والثيـاب القليلـة تتقـي بهـا الثلـج). وكانـت ميولـه التاريخيـة بكليتها مـع الغـاليين المتـأثرين بالحضـارة الرومانيـة، وقسـا عصـره الكلاسيكي على الأسلاف (القوط) قسوته على الفن القوطي[١٥]. حتى أن البعض قد رأى أن الثورة الفرنسية إنما هي ثورة الغاليين أهل فرنسـا الأصليين علـى الفرنجـة الذين احتلوا بلادهم قبل أربعة عشر قرناً وكونوا الأرستقراطية الحاكمة المستبدة بالشعب الغالي المحكوم، وأنـه قـد آن الأوان ليتخلـص الشـعب المستعبد مـن سـادته فكانت الثورة الفرنسية[١٦].

ولقـد تـأثر مونتسـكيو بهـذا الواقـع تـأثراً كـبيراً، كمـا سـوف نـرى مـن خـلال دراستنا هذه.

٢ ـ حياة مونتسكيو:

في اليوم الثامن عشر من يناير سنة (١٦٨٩) ولد بارون دولابريدو دومونتسكيو، شارل لويس دوسكوندا، وكانت ولادته في قصر لابريد الذي لا يزال قائماً بعيداً من بوردو نحو عشرة أميال. وكان اسم أبيه جاك دوسكوندا، وكان اسم أمه فرانسواز دوبنيل، وقد جاءت أمه الغسكونية الإنكليزية هذه بلابريد صداقاً لرجل الحرس الملكي أبيه ذاك. وقد كان آله من أهل القضاء إجمالاً، فقام بالقضاء جده وعمه في برلمان بوردو، والقضاء هو ما وصل به حياته.

وعرف شارل لويس في صباه بمسيو دولابريد، وماتت أمه حين كان في السابعة من سنه، فلما بلغ الحادية عشرة أدخل إلى مدرسة أوراتوريان بجويلي حيث مكث خمس سنين، فظهر ميله إلى التاريخ، ثم تخرج في بوردو، ولم يكن أبوه ليثبطه عن عزمه، وكان أبوه يتابعه على سيره، وتوفي أبوه سنة (١٧١٣)، وبعد عام على وفاته قبل قاضياً في برلمان بوردو.

وبموت عمه جان باتيست دوسكوندا في سنة (١٧١٦) ورثه رئيساً لتلك المحكمة مع ثروته، وورث لقبه دومونتسكيو، وقام بواجباته خير قيام، ثم اعتراه سأم فترك عمله. وما كان يساوره من ولع بالبحوث التاريخية والدراسات القديمة يفسر رغبته الشديدة في الانتساب إلى الأكاديمية الرجوية الجديدة التي أنشئت في بوردو حيث قبل في أبريل من سنة (١٧١٦)، وحيث تلا بعد قبوله بأسبوعين بحثه حول (سياسة الرومان في الدين).

وما كانت رئاسته لبرلمان بوردو لمدة اثنتي عشرة سنة لتصرفه عن العمل في الحقل الأدبي والعلمي، فقد أخرج في سنة (١٧٢١) كتاب (الرسائل الفارسية)، الذي تم له من النجاح وحسن القبول ما هو معروف في عالم العلم.

وقد أمكن مونتسكيو أن يظهر رجلاً كبيراً في بوردو وحتى ذلك الحين، فلما ظهرت (الرسائل الفارسية) لاقت إقبالاً في المجتمع الباريسي، ولما قصد باريس بعد ذلك رحبت به العاصمة، وأخذ يتردد إلى نادي)الأنترسول) المشهور حيث اشترك في

مناقشاته ودراساته، ويرجح أنه تلا على هذا النادي، في سنة (١٧٢٢)، كتاب (محاورة بين سيلا وأوكرات) الذي بين فيه سلوك سيلا السياسي، وأسباب تنازل هذا الطاغية عن سلطانه، ومن هذا الكتاب أبصر مقدار ما ينتظر منه في ميدان الجد. ولم يتورع مونتسكيو مع ذلك من وضع كتاب (معبد غنيد)، ونشره في سنة (١٧٢٥) إرضاءً لعشراء أخت دوك دو بوربون، الآنسة كلير مون، التي كانت حسيبة باهرة الجمال معبودة المجتمع، فلم يخل كتابه هذا من خفة وتحلل.

وينطوي قبوله عضواً في الأكاديمية الفرنسية على فصل محزن، ففي سنة (١٧٢٥) انتخب عضواً في هذه الأكاديمية، ولكن الملك رفض ذلك بناءً على تقرير وزيره الكردينال فلوري، واستناداً إلى المبدأ المهمل، في ذلك الوقت، والذي يشترط إقامة العضو بباريس، وبهذا يلغى الانتخاب.

ولم يفل ذلك عزم مونتسكيو، فقد رأى أن يروي ظمأه إلى العلم والأدب فصغر في عينه منصبه الكبير تحقيقاً لغاية دونها أعظم الغايات فباع هذا المنصب الموروث في سنة (١٧٢٦) على أن يعود إلى ابنه بعد موته، ثم غادر مونتسكيو مدينة بوردو ليعيش في العاصمة وذلك مع قضاء ستة أشهر من كل سنة في لابريد.

وبعد ذلك زال المانع من قبوله عضواً في الأكاديمية الفرنسية ودخلها في (٢٤) من يناير سنة (١٧٢٨). ولم يكد مونتسكيو يقبل في الأكاديمية الفرنسية حتى قام بسياحة في أوروبا مجتمعاً بالرجال ناظراً إلى الأمور باحثاً في الدساتير والنظم فطاف في النمسا وهنغاريا، ولم تيسر له رحلة إلى تركيا كما كان ناوياً، ثم انطلق إلى إيطاليا والبندقية حيث أقام نحو عام، ثم توجه إلى إنكلترا بطريق بيمونت والرين، وفي إنكلترا لبث ثمانية عشر شهراً، وقد أحسنت إنكلترا مثواه فاختير عضواً في الأكاديمية الملكية بلندن.

ويعود مونتسكيو إلى فرنسا، يعود إلى لابريد، لا إلى باريس، وفي لابريد ما انفك يملي وينقح ويعدل ويعيد النظر مهيئاً لكتابه (روح الشرائع) العظيم، ولكنه رأى أن يمهد سبيل الانتقال من (الرسائل الفارسية) إلى (روح الشرائع)، وذلك بإخراج

كتاب أشد خطراً من الأول وأقل قدراً من الثاني، فأصدر في أمستردام، سنة (١٧٣٤)، كتاب (تأملات حول أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم)، والواقع أنه مع (الرسائل الفارسية) إرهاص من المؤلف مبشر بكتاب (روح الشرائع) إذا جاز لنا هذا التعبير، فعلى هذه الكتب الثلاثة تقوم شهرة مونتسكيو.

حلت سنة (١٧٤٨)، فطبع كتاب (روح الشرائع) في جنيف، وكان عنوانه في الطبعة الأولى (روح الشرائع)، أو الصلة التي يجب أن تكون بين القوانين ونظام كل حكومة والطبائع والإقليم والديانة والتجارة ... الخ، فأضاف المؤلف إلى ذلك: (مباحث جديدة عن القوانين الرومانية حول المواريث وعن القوانين الفرنسية والقوانين الإقطاعية)، وكتاب (روح الشرائع) مؤلف من واحدٍ وثلاثين باباً موزعاً بين ستة أجزاء. وقد يضع العالم كتاباً واحداً في حياته، وقد يكتب ذات الكتاب عدة مرات، وهذا ما صنعه مونتسكيو في (روح الشرائع) الذي أخذ يفكر فيه منذ شبابه فجمع مواده مع الزمن، وهو لم ينقطع عن وضع هذا الأثر العظيم قاضياً وفيلسوفاً. وكتاب (روح الشرائع) هو سفر مونتسكيو السياسي الرائع، وهو أعظم كتاب فرنسي في القرن الثامن عشر، والكتاب جامع لفلسفة الاشتراع وحكمة التاريخ والفقه الدستوري.

ولم يسلم مونتسكيو من حملات كانت تشنها الكنيسة وغير الكنيسة عليه بعد وضع (روح الشرائع)، وقدقضى السنين السبع التي بقيت له من عمره بعد نشر (روح الشرائع) في الرد على هذه الحملات في كتاب (الدفاع عن روح الشرائع) على الخصوص.

ولم يعش مونتسكيو طويلاً بعد كتابه العظيم، في سنة (١٧٥٤) زار باريس للخلاص من إيجاره منزله فيها، ولكنه لم يلبث أن مرض في باريس، ولم يمهله المرض، فمات في (١٠) فبراير سنة (١٧٥٥) ابناً للسادسة والستين ودفن في كنيسة سان سولبيس بباريس.

أولاً: المرتكزات الأساسية لمنظومة مونتسكيو الفكرية:

قبل البدء في الحديث عن نظرية مونتسكيو في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، لا بد لنا أن نتعرف على المبادئ الأساسية التي انطلق منها مونتسكيو.

فكما هو الحال عند ابن خلدون نجد لدى مونتسكيو مبادئ فكرية بنى عليها مؤلفه (روح الشرائع) ومنها صدرت مجمل أفكاره، لا بل كامل المنظومة الفكرية لديه. ونجد عرضاً كثيفاً لهذه المبادئ الفكرية في الفصل الأول من الباب الأول لروح الشرائع وقد قمنا بترتيبها وتوضيحها على الشكل التالي:

١ ـ خضوع العالم لقوانين ثابتة:

نجده يعبر عن إيمانه بهذا المبدأ من خلال قوله: "القوانين في أوسع معناها هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية، فللألوهية قوانينها وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه"(١٧). وهكذا فإن مونتسكيو آمن بأن كل شيء يخضع لقوانين ثابتة، كطبيعة لازمة له، فالكائنات لا تسير بشكل عشوائي، بل هناك قوانين ثابتة تخضع لها. وهذا المبدأ هو ما حمله على البحث والتفكير في القوانين، التي تحكم المجتمع الإنساني.

٢ ـ مصدر هذه القوانين الثابتة والمشتقة من طبيعة الأشياء هو (اللّه):

عبر عند ذلك بقوله: ومن قال: "إن قدراً أعمى أوجد جميع المعلولات التي نبصرها في العالم" يكون قد قال محالاً عظيماً، فأي محال أعظم من قدرٍ أعمى أحدث موجودات مدركة؟.

إذن يوجد عقل أولي، والقوانين هي الصلات بين هذا العقل، ومختلف الموجودات، وصلات هذه الموجودات المختلفة فيما بينها.

وللّه صلة بالكون خالقاً وحافظاً، والقوانين التي خلق بمقتضاها هي القوانين التي يحفظ بموجبها: واللّه يعمل وفق هذه القواعد لأنه يعلمها، وهو يعلمها لأنه صنعها، وهو صنعها لعلاقتها بحكمته وقدرته. وبما أننا نرى دوام بقاء العالم الموجد بحركة المادة والخالي من الإدراك وجب أن تكون لحركاته قوانين ثابتة وإلا تلاشى. وهكذا يفترض التكوين، الذي يلوح بأنه عمل له قواعد ثابتة ثبات قدر

الملاحدة، ومن المحال أن يقال: "إن الخالق يمكنه أن يدبر العالم بغير هذه القواعد ما دام العالم لا يدوم بغيرها"[١٨].

٣ ـ المجتمع الإنساني كجزء من هذا العالم يخضع لهذه القوانين الإلهية الثابتة:

يعبر عن هذا بقوله: "وقد يكون للموجودات الخاصة المدركة قوانين وضعتها، ولكن لها أيضاً قوانين لم تضعها، وقد كانت الموجودات المدركة ممكنة قبل أن تكون، وقد كان لها إذن علائق ممكنة ومن ثم كان لها قوانين ممكنة، وقد كانت توجد علائق عدل ممكنة قبل وجود قوانين موضوعة، فالقول بعدم وجود عدل أو جور غير ما تأمر به القوانين الوضعية أو تنهى عنه هو قول بعدم تساوي جميع أنصاف قطر الدائرة قبل رسمها" [١٩].

وهكذا فإن مونتسكيو يعتقد بوجود قوانين فطرية تحكم المجتمع، هي غير القوانين الوضعية، وهي سابقة عليها، فلكل شيء قوانينه الفطرية المودعة فيه منذ تكوينه. (قوانين تحكم أي مجتمع من المجتمعات)[٢٠]، وهذه القوانين ـ كما سوف نرى فيما بعد ـ هي التي قال فيها: "وقد وضعت مبادئ، وأبصرت خضوع الأحوال الخاصة لها كما لو كان ذلك من تلقاء نفسها وإن تواريخ جميع الأمم ليست غير نتائج لها"[٢١].

والتي قال فيها أيضاً: (وستجد كل أمة علل قواعدها هنا)[٢٢]، وهي عند مونتسكيو التي تشكل روح القوانين ـ أي أصلها الذي عنه تصدر ـ والتي كشف عنها مونتسكيو ووضع من أجلها كتابه هذا وسماه باسمها (روح القوانين، أو روح الشرائع).

٤ ـ لا يداوم البشر السير على هذه القوانين الإلهية الفطرية:

على الرغم من الإنسان كما أي شيء آخر في هذا العالم له قوانينه الفطرية، إلا أنه وعلى النقيض من كل الموجودات الأخرى، لم يلزمه (الله) ويقهره على السير والخضوع وفقاً لهذه القوانين الفطرية، أي أنه أعطي حرية العمل ليكون مسؤولاً عما يعمل، ولما كان الإنسان بطبعه محدود العقل، وعرضة للأهواء والجهل، فإنه لا يداوم السير على هذه القوانين، لذلك وجب ـ حسب مونتسكيو ـ: (أن يحسن تدبير العالم المدرك كتدبير العالم الطبيعي، وذلك لأن العالم المدرك وإن كانت له

قوانينه الثابتة بطبيعتها لا يتبعها باستمرار كما يتبع العالم الطبيعي قوانينه، وذلك لأن الموجودات المدركة الخاصة محدودة العقل بطبيعتها، ومن ثم تراها عرضة للخطأ، ثم إن من طبيعتها أن تسير بنفسها، وهي لا تداوم، إذاً، على إتباع قوانينها الفطرية، حتى إنها لا تلزم دائماً ما تتخذ من قوانين)[٢٣].

وهكذا فإن مونتسكيو إذ يشير إلى حقيقة أن الإنسان يخرج على القوانين، التي خلقها (الله) ولا يلتزمها، فإنه لم يقصد بذلك بأنه من الممكن لإنسان أن يخرج على ما يحكمه من قوانين وينظم حياته تنظيماً أفضل، فعملية الخروج من قبل الإنسان على القوانين الفطرية ـ عند مونتسكيو ـ ليست عملية خلاقة مبدعة تأتي بقصد تطوير واقع الحياة ومواجهة تغيراتها المستمرة، وإنما هي ـ حسب مونتسكيو ـ تأتي (لأن الموجودات المدركة الخاصة محدودة العقل بطبيعتها، ومن ثم تراها عرضة للخطأ). فعملية الخروج على القوانين الفطرية فعل ناجم عن الجهل، وبالتالي يؤدي إلى ما يضر لا إلى ما ينفع. ومن هنا نرى أن مونتسكيو كان متأثراً إلى حد كبير بالفكر المحافظ الرجعي.

فيرى مونتسكيو أنه من الواجب إزاء خرق الإنسان لقوانينه الفطرية أن يرد إليها باستمرار، ولأجل هذا كانت - كما يرى مونتسكيو - الأديان وأعمال الفلاسفة والمشرعين، يقول: "والإنسان موجود طبيعي، مسير بقوانين ثابتة كالأجرام الأخرى، والإنسان موجداً مدركاً ينقض بلا انقطاع ما شرع الله من قوانين، وهو يغير القوانين، التي يضعها بنفسه، وعلى الإنسان أن يدبر نفسه، ومع ذلك فهو كائن محدود الإدراك، فهو عرضة للجهل والخطأ كجميع الأفهام القاصرة، وما لديه من معارف ضعيفة يفقدها أيضاً، أي يكون موضعاً لألف من الأهواء مثل مخلوق حساس، وأمكن موجوداً كهذا أن ينسى خالقه في كل حين، فأيقظه الفلاسفة بقوانين الأخلاق، وأمكن الإنسان المفطور على العيش في المجتمع أن ينسى الآخرين فيه، فرده المشترعون إلى واجباته بالقوانين السياسية والمدنية"[٢٤].

ومن هنا نفهم سر مشروع مونتسكيو الفكري، الذي ضمنه كتابه: (روح الشرائع) الذي اعترف بعد أن توصل إلى نهايته- وكان قد بلغ الستين من العمر- بأن هذا المؤلف كاد يقتله، وأضاف: (أريد أن أرتاح، ولن أعمل بعد الآن)[٢٥]. فقد كان

يهدف من خلاله- بعد أن رأى شروع الناس في عصره في الخروج على أوضاعهم القائمة- الى إعادتهم إلى ما كانوا عليه، ولا يخفى أن في هذه العودة مصالح طبقية أصيلة لمونتسكيو.

ولكن ما هي هذه القوانين الفطرية التي كشف عنها مونتسكيو؟. وكيف سعى مونتسكيو من خلال مشروعه الفكري هذا إلى رد الناس إليها؟. ثم، كيف وظف مونتسكيو نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع لخدمة مشروعه الفكري هذا؟، وأين موقعها فيه؟.

هذا ما سنعمل على توضيحه في القادم من بحثنا هذا. ومن خلاله يتوضح لنا الترابط بين أجزاء روح الشرائع، فكما هو الحال في مقدمة ابن خلدون، فإن روح الشرائع كتاب مترابط الأجزاء وليس كما يبدو للوهلة الأولى أنه عبارة عن أفكار عامة في التاريخ والسياسة والدين... الخ.

فروح الشرائع ليس عبارة عن موسوعة فكرية تقدم لمحات وإيضاءات على قضايا عديدة، وإنما هو كتاب مترابط سعى من خلاله المؤلف إلى إثبات قضايا كان يعتقد صحتها، وحاول البرهنة عليها بأقصى جهده.

وقد نبه مونتسكيو إلى ذلك بقوله: "وإذا ما أريد البحث عن مقصد لمؤلف لم يمكن كشف ذلك في غير سياق الكتاب"[٢٦].

وبقوله كذلك: "ولا يتضح كثير من الحقائق هنا إلا بعد أن ترى السلسلة التي تربطها بحقائق أخرى"[٢٧].

كما أننا في هذا البحث سوف نغتنم فرصة مناقشة المؤلف لمواضيع كتابه ونعمل على مناقشتها وانتقادها، بهدف دفع الفهم العلمي لهذه المسائل نحو الأمام، والاقتراب بأقصى درجة ممكنة من الحقيقة العلمية للاجتماع الإنساني.

وسوف نختصر قدر الإمكان بالاقتباسات ونقتصر على ما هو ضروري لتوضيح الفكرة المقصودة، فالكتاب مليء بالشواهد والأمثلة التي قصد منها مونتسكيو توضيح أفكاره والتعليل على صحتها، إلا أنها في كثير من الأحيان تطول وتضيع على القارئ الأفكار الأساسية ويعجز عن معرفة ما هو فكرة مقصودة لذاتها مما

هو شاهد عليها، لذلك سوف نركز على الأفكار الأساسية ونختصر قدر الإمكان من الشواهد والأمثلة.

ثانياً: أثر البيئة الطبيعية في اختلاف الشعوب:

يرى مونتسكيو أن اختلاف درجات الحرارة بين الانخفاض والارتفاع يصحبه اختلاف كبير في شتى النواحي للبشر ومنها:

١ ـ الصفات النفسية وقوة الجسم:

(الهواء البارد يقبض أطراف نسائج بدننا الخارجية ويزيد هذا نابضها ويساعد على رجوع دم الأطراف نحو القلب وهو ينقص طول هذه النسائج فيزيدها قوة، وعلى العكس يطلق الهواء الحار أطراف النسائج ويمدها فيقلل قوتها ونابضها، إذاً يوجد بأس كثير في الأقاليم الباردة ويكون فعل القلب ورد فعل أطراف النسائج أحسن حالاً، وتكون السوائل أحسن توازناً ويكون الدم أكثر قصداً نحو القلب، ويكون القلب أكثر قوة مقابلة: ولا بد لهذه القوة البالغة من أن تكون ذات نتائج كثيرة، ومن ذلك كثير ثقة بالنفس أي كثير شجاعة، وكثير علم في الإنسان بأفضليته أي قليل رغبة في الانتقام، كثير رأي في سلامته أي كثير حرية وقليل ريب وشطارة وحيل ثم لابد لهذا أن يسفر عن أخلاق مختلفة ،فضعوا إنسانا في مكان حارمحصور تجدوه يألم من ضعف عظيم في القلب، التي قلتها، وأعتقد أنه إذا ما اقترح عليه أن يقوم بعمل كبير في هذه الحال وجد استعداداً قليلاً لذلك، وذلك لان ضعفه الحاضر يؤدي لفتور الهمة في نفسه وهو يخشى كل شيء لأنه لا يستطيع شيئاً، وترى شعوب البلاد الحارة هيابة كالشيب، وترى شعوب البلاد الباردة باسلة كالشبان، وإذا نظرنا إلى الحروب الأخيرة، التي هي أكثر ما يقع تحت عيوننا والتي نستطيع أن نبصر فيها بعض النتائج الحقيقية غير المنظورة من بعيد شعرنا بأن رجال الشمال، الذين نقلوا إلى الجنوب لم يقوموا بأعمال بالغة من الروعة، كالتي قام بها بنو قومهم الذين حاربوا في إقليمهم الخاص متمتعين فيه بكامل شجاعتهم)[٢٨].

نلاحظ هنا قول مونتسكيو بأن انقباض نسائج الجسم بفعل البرودة، ورجوع الدم من الأطراف إلى القلب يجعل الإنسان أكثر شجاعة وأكثر مقدرة على تحمل مشاق العمل.

ولكن نحن نعلم أن ضعف وجود الدم في أطراف الجسم يجعلها ضعيفة حتى إذا ما انعدم وجود الدم فيها أصيبت بالعطب، وانعدمت فيها الحركة. فنحن نلاحظ مثلاً في الجو البارد، وعندما تبرد اليد يصعب تحريك أصابعها حتى تكاد تصبح عصية على إرادة الإنسان، وبهذا فإن قلة وجود الدم في الأطراف لا يؤدي إلى قوتها.

وكذلك فإن الشجاعة لا تؤدي إليها قوة التحمل وحدها، فلا بد من توافر تربية خاصة تحث عليها، فالأفكار التي يحملها الإنسان تؤثر كثيراً في تصرفاته ومنها الإقدام والشجاعة وتحمل المشاق في سبيل تحقيق الأهداف.

ولقد رأينا مع ابن خلدون أنه رد الشجاعة لأهل البدو إلى نمط المعاش، الذي يفرض عليهم التفرد في المساكن، والاعتماد على أنفسهم في حماية أهليهم وممتلكاتهم، ويحميهم من معاناة الأحكام السلطانية والتعليمية، التي تؤثر سلباً في الشجاعة ـ حسب ابن خلدون ـ ولهذا ربط الشجاعة بالبدو، رغم كونهم سكان المناطق الأكثر حرارة في الأقاليم المعتدلة، وبهذا فإن للشجاعة عوامل متعددة، وليس من المعقول ربطها بعامل برودة الجو، لأن هذا ليس من عواملها، وبالتالي فإن ما جره مونتسكيو من قول بقدرة أهل المناطق الباردة على القيام بالأعمال الصعبة والشاقة ، وكونهم أكثر حرية وأقل رغبة في الانتقام، كله مركب على مقدمة ليست صحيحة.

وفي الحقيقة أن مونتسكيو يستخدم اعتقاده بتأثير البرودة الإيجابي على قوة الجسم كمسلمة فكرية يركب عليها الكثير من النتائج كما سوف نرى ذلك.

٢ ـ اختلاف التأثر بالفنون والآداب:

(ويكون في البلاد الباردة إحساس قليل نحو الملاذ، ويكون هذا الإحساس أعظم من ذلك في البلاد المعتدلة، وهو يبلغ الغاية في البلاد الحارة، وكما أنه يُفرق بين الأقاليم بدرجات العرض يفرق بينها بدرجات الإحساس أيضاً، ومن ذلك أنني شاهدت أوبرات إنكلترا وإيطالية والروايات هي هي والممثلون هم هم، غير أنه

كان للموسيقا الواحدة من اختلاف التأثير في كل من الأمتين ما كنت ترى معه أن إحداهما من الهدوء البالغ والأخرى من الخفة البالغة ما لا يتصوره العقل كما يلوح[٢٩]).

بالتأكيد إنه لا يمكن القول إن الشعوب يختلف إحساسها تبعاً لاختلاف درجات العرض، فلو كان الأمر كذلك لشاهدنا أن لكل إقليم جغرافي آدابه وفنونه الخاصة به، وأن النتاجات الفكرية لأهل منطقة ما لا تلقى ترحيباً من أهل مناطق أخرى مباينة لها في درجات الحرارة. لكننا نشاهد أن الأمر على النقيض من ذلك، فإننا نجد في مختلف أنواع النتاجات الفكرية (شعر، فلسفة رسم، موسيقا، ... الخ) ما يمكن أن نسميه نتاجات فكرية عالمية. تلقى قبولاً في كل منطقة تدخل إليها تقريباً. فعلى سبيل المثال عمت الفلسفة اليونانية مختلف أنحاء العالم (الحارة، الباردة، المعتدلة)، ومثلها نجد فنوناً عالمية في الموسيقا، والرسم، والنحت، ... الخ. والاشتراكية وجدت لها أنصاراً في أنحاء العالم كافة، وهكذا فلا يمكن القول بأن لكل منطقة نتاجاتها الفكرية المميزة، أو القول بأن درجة التأثر بها مختلفة من منطقة جغرافية لأخرى.

٣ ـ اختلاف الحب والعلاقة بين الجنسين:

يقول مونتسكيو: "وما في البلاد الحارة من دقة إحساس الأعضاء هذه يجعل النفس هائجة جداً بكل ما له علاقة باتصال الجنسين وكل شيء يؤدي إلى هذا الغرض، ولا تكاد طبيعة الحب في أقاليم الشمال تكون من القوة ما تصبح معه على شيء كبير من الإحساس ويصبح الحب المصحوب بألفة لاحقة في البلاد المعتدلة لذيذاً بأمور تلوح أنها بعينه في البداءة، ولما تكنه، ويحب الحب لنفسه في البلاد الأكثر حرارة، فهو سبب السعادة الوحيد، وهو الحياة. وفي بلاد الجنوب آلة لطيفة ضعيفة ولكن مع إحساس تسلم نفسها إلى حب يولد في سراي ويهدأ بلا انقطاع، أو إلى حب يدع النساء بأعظم حرية فيكون عرضة لألف كدر، وفي بلاد الشمال آلة سليمة حسنة الجهاز ولكن مع ثقل تجد ملاذها في كل ما يمكن أن يرد النفوس إلى الحركة كالصيد والرحلات والحرب والخمر"[٣٠].

يمكن القول هنا إن الميل الطبيعي بين الجنسين إلى بعضهما البعض، ظاهرة طبيعية مشتركة لدى كل أفراد الجنس البشري في مختلف الأقاليم، ولا يمكن القول إن الميل إلى الحركة كالصيد والرحلات والحرب والخمر، أمور تعوض عن هذا الميل لدى شعوب الشمال. ذلك لأن الصيد والرحلات والحرب والخمر لا علاقة لها بالميل الطبيعي بين الجنسين.

٤ ـ اختلاف الأخلاق:

(وفي أقاليم الشمال شعوب ذات معايب قليلة وفضائل كافية، وكثير من الإخلاص والحرية، واقتربوا من بلاد الجنوب تروا أنكم تبتعدون حتى عن الأخلاق، فالأهواء الحادة تكثر الجرائم، وكل يحاول أن يأخذ على الآخرين جميع المنافع، التي قد تعين على هذه الأهواء نفسها، وترون في البلاد المعتدلة شعوباً متقلبة في أوضاعها وفي رذائلها وفضائلها فليس للإقليم صفة معينة بدرجة الكفاية حتى تثبتها نفسها.

وقد تكون حرارة الإقليم من الشدة ما يكون الجسم معه بلا قوة مطلقاً، وحينئذ ينتقل انحطاط القوة إلى الروح، فلا يكون حب اطلاع ولا مشروع كريم ولا شعور فياض، وهنالك تكون الميول سلبية تماماً وهنالك يكون الكسل سعادة، وهنالك يكون معظم الأغذية أسهل احتمالاً من عمل الروح، والعبودية أسهل احتمالاً من قوة الروح التي هي ضرورية ليسير الإنسان نفسه بنفسه)[٣١].

يصعب هنا رد الأخلاق لعامل انخفاض درجات الحرارة، فالظروف المعاشية لها دورها، كما رأينا ذلك مع ابن خلدون، وللتربية دورها في أخلاق الشعوب... الخ. ولولا ذلك لما رأينا تنوعاً أخلاقياً في الشعب الذي يسكن منطقة جغرافية واحدة، ومن مرحلة إلى أخرى.

٥ ـ اختلاف الحاجة إلى التربية الصالحة:

(وكما أن التربية الصالحة ألزم للأولاد مما لذوي الرشاد تحتاج شعوب هذه الأقاليم إلى مشترع حكيم أكثر من احتياج شعوب إقليمنا إليه، وكلما طرق الإنسان بسهولة وقوة وجب وقوع هذا بما يلائم فلا تتقبل الأوهام ويسار بالعقل.

وكانت شعوب شمال أوروبا في زمن الرومان تعيش بلا صناعات وتربية وبلا قوانين تقريباً، وهي مع ذلك استطاعت بفضل استقامة رشدها المدينة به للنسائج الغليظة في تلك الأقاليم مع حكمة عجيبة ضد السلطة الرومانية إلى أن خرجت من غابها لتقضي عليها)[٣٢].

بالتأكيد هنا أيضاً لا يمكن رد عدم الحاجة إلى التربية والقوانين إلى برودة الجو وما تشكله من نسائج غليظة في الجسم. واستدلال مونتسكيو بحالة شعوب الجرمان التي قضت ـ كما يقول ـ على الامبراطورية الرومانية، لا يشكل دليلاً قوياً لسببين:

أ ـ لأن هذه الشعوب كانت تعيش منعزلة والنمط المعاشي لها كان الرعي بشكل أساسي، وبهذا فإن النمط المعاشي غير المعقد، وانعزال هذه الجماعات جعلها قليلة القوانين والمبادئ التربوية، فالعلاقات بين أفرادها بسيطة والمعارف قليلة، ولهذا تكون القوانين ومبادئ التربية بسيطة.

ب ـ ولأن الرومان الذين كانوا يعيشون في نفس الإقليم تقريباً (أوروبا) وفي نفس المرحلة كان لهم قوانينهم المتطورة، وما ذلك إلا لأن الرومان كانوا يعيشون- على النقيض من هذه الجماعات- حياة تواصل مع الأمم الأخرى، ولم يكن الرومان يحترفون الرعي بشكل أساسي، بل الزراعة والتجارة. ولو كان للإقليم دور لما شهد الرومان تطوراً في المجال القانوني لعدم حاجتهم إليه، حيث تغنى النسائج الغليظة عن القوانين والتربية كما يقول مونتسكيو.

ويهدف مونتسكيو هنا إلى مدح شعوب الشمال الجرمانية لأنه بهذا يدافع عن طبقة الأشراف فأصولهم ترجع إلى هذه الشعوب، وسوف نجده يقول فيما بعد: أن هذه الشعوب هي ما أعطى أوروبا والعالم بأسره الحرية، ويعقد أبواب متعددة للدفاع عنها[٣٣].

ففي عصر مونتسكيو كثر الانتقاد لهذه الشعوب التي حطمت الجمهورية الرومانية وأقامت الملكية في أوروبا بديلاً عنها، فراح بعض الباحثين يقول إنها بذلك حطمت الحرية، وأقامت العبودية[٣٤]. ويرد مونتسكيو على مثل هذا القول في مواضع كثيرة من كتابه وسوف تمر معنا.

٦ ـ ثبات العادات والأوضاع في الشرق وتغيرها الدائم في الغرب:

(إذا ما أضفتم إلى ذلك الضعف الدائم في الأعضاء، الذي يجعل شعوب الشرق تتقبل أقوى انطباعات العالم، بعض الكسل في النفس المرتبط في كسل البدن بحكم الطبيعة، والذي يجعل هذه النفس عاجزة عن أي عمل وجهد وجدال أدركتم أن النفس تعود غير قادرة على تغيير الانطباعات بعد أن تتقبلها وهذا ما يجعل القوانين والعادات والأوضاع حتى التي تلوح خلية كطراز اللباس في الوقت الحاضر كما كانت عليه منذ ألف سنة)[٣٥]. ثبات العادات في الشرق وتغيرها في الغرب لا يمكن رده إلى الإقليم، حيث ارتفاع درجات الحرارة تقود إلى ضعف الأعضاء وكسل البدن في الشرق وهذا ما لا يكون في الغرب. فنحن نشاهد اليوم أن التغيير الاجتماعي يصيب كل المناطق بما فيها الحارة، رغم عدم حدوث اختلاف في درجات الحرارة. فالتغير يتأثر حدوثه بالتواصل مع الشعوب الأخرى وبطبيعة الثقافة الخاصة بالمجتمع، وبالإمكانات المادية التي توفر لدعم اتجاهات التغير الجديدة... الخ.

وليس أدل على أن ثبات العادات والأوضاع أو تغيرها أمر غير مرتبط في درجة الحرارة في الإقليم، من حالة شعوب الشرق في الوقت الحاضر، فهي ـ كما تشاهد ـ تعيش حالة تغير تطال كل شيء حتى أصبحت مهددة بفقد كامل خصوصيتها الثقافية بفعل عولمة الثقافة الغربية، ففي البعض منها طال التغير حتى لغتها القومية، كبعض دول أفريقية وبعض دول شرق وجنوب شرق آسيا، ولم يبقَ فيها من عناصر الماضي إلا الشيء القليل، فتحول اللباس الخاص بشعوبها وحتى عاداتها وتقاليدها القديمة إلى مسألة فلكلورية لا وجود لها إلا ضمن حيز ضيق على أرض الواقع. وهذا كله حدث رغم ثبات الظروف المناخية ومنها درجات الحرارة.

٧ ـ اختلاف القوانين ذات الصلة بقناعة الشعوب (الأديان):

(بالعرق يتبدد قسم الدم المائي كثيراً في البلاد الحارة، فيجب أن يعوض منه بسائل مماثل إذاً والماء ذو استعمال عجيب هنالك والمشروبات القوية هنالك تجمد كريات الدم التي تبقى بعد تبدد الأقسام المائية.

ويبخر القسم المائي بالعرق قليلاً في البلاد الباردة، وهو يظل وافرا، ويمكن إذاً استعمال المشروبات الروحية من غير أن تجمد الدم، والدم هنالك مملوء سوائل،

ويمكن أن تكون المشروبات القوية، التي تمنح الدم حركة سائغة هنالك. وإن شريعة محمد، التي تحظر شرب الخمر، هي قانون جزيرة العرب إذاً، إن الماء قبل محمد كان شراب العرب العام، وكذلك القانون، الذي كان يحرم على القرطاجيين شرب الخمر هو قانون الإقليم، والحق أن إقليم ذينك البلدين واحد تقريباً)[٣٦].

ربط مونتسكيو الدين بالإقليم هنا ليس له ما يؤيده في الواقع كما نعلم، فقوله مستشهداً على ما ذهب إليه أن الماء هو ما يناسب إقليم العرب، فقد كان شرابهم قبل الإسلام. وأن الخمر كانت غير موجودة بسبب مخالفتها لطبيعة الإقليم ليس موفقاً فيه، فنحن نعلم أن شرب الخمر كان منتشراً في بلاد العرب حتى تلك التي تعتبر أشد مناطق العالم حرارة (شبه الجزيرة العربية)، وقد دل على ذلك تحريمها عليهم، ويعني هذا أنها كانت منتشرة بين العرب وإلا لِمَ التحريم؟!.

ودل على ذلك أيضاً أشعار العرب في عصر الجاهلية (مرحلة ما قبل البعثة)، حيث بينت أنها كانت مشروبهم المفضل، ومن ذلك قول الشاعر(طرفة بن العبد):

فلولا ثلاث هن من عيشة الفتى — وجدك لم أحفل متى قام عودي

فمنهن سبق العاذلات بشربة — كميت متى ما تعلى بالماء تزبد[٣٧]

وقول الشاعر (عمر بن كلثوم):

ألا هبي بصحنك فأصبحينا — ولا تبقي خمور الأندرينا

مشعشعة كأن الحص فيها — إذا ما الماء خالطها سخينا[٣٨]

فضلاً عن ذلك نحن نرى في الإقليم الواحد تنوعاً دينياً كبيراً، كما أن الديانة المسيحية، والتي بدت له الديانة الطبيعية لأوروبا، نشأت كما نعلم في الشرق (فلسطين)، ولها أتباعها حتى اليوم في الشرق. ولاشك في أن العاطفة الدينية هي ما حمل مونتيسكيو إلى ربط الدين بالإقليم، وليس هذا الربط من الحقيقية العلمية في شيء، وسوف نشرح ذلك بشكل مفصل أكثر في صفحات قادمة.

ثالثاً: أثر البيئة الطبيعية في الرق المدني:

بعد أن يستعرض مونتسكيو أسباب الرق حسب اعتقاد الناس، كالقول بأن الاسترقاق يكون بجعل أسرى الحرب عبيداً بدل قتلهم، ثم استعباد أبنائهم من بعدهم، أو بسبب ازدراء أمة لأخرى، أو لسبب ديني، أو لسبب كون الإنسان زنجياً، يرفض مونتسكيو هذه الأقوال ويرى أن للرق مصدرين حقيقيين:

المصدر الأول: يعبر عنه بقوله: "حان وقت البحث عن المصدر الحقيقي لحق الاسترقاق وهو الحق الذي يجب أن يقوم على طبيعة الأمور، ولننظر هل يوجد من الأحوال ما يشتق منه؟.

يجد الإنسان في كل حكومة مستبدة سهولة عظيمة لبيع نفسه، والرق السياسي في هذه الحكومة هو الذي يقضي على الحرية المدنية من بعض الوجوه، ويقول مسيو بري أن الروس يبيعون أنفسهم بسهولة عظيمة، وأعرف السبب جيداً وهو أنه لا قيمة لحريتهم مطلقاً.

ويحاول جميع الناس في أشيم بيع أنفسهم، وليس عند كل واحد من بعض السنيورات البارزين أقل من ألف عبد يعدون تجاراً بارزين ذوي عبيد كثر تابعين لهم، ومن العبيد من يورث ومن يحمل على التجارة، وفي هذه الدول يحاول الأحرار الضعاف كثيراً تجاه الحكومة أن يكونوا عبيد من يطغون على الحكومة.

ومما يطابق العقل أن يكون ذلك مصدر حق الاسترقاق الواقع الذي يرى ليناً جداً في بعض البلدان: ويجب أن يكون ليناً لأنه قائم على خيار حر صادر عن رجل يجعل له سيداً عن منفعة له وهذا ما يؤلف عهداً متبادلاً بين الفريقين"[٣٩].

المصدر الثاني: (وإليك مصدراً آخر لحق الرق حتى لهذا الرق الجائر الذي يرى بين الناس يوجد من البلدان ما توهن الحرارة فيه البدن وتضعف الشجاعة كثيراً، فلا يقوم الناس بواجب شاق فيه إلا عن خوف من العقاب، ولذلك يطرق الرق العقل هناك أكثر مما هنالك، وبما أن السيد هناك يكون جباناً تجاه أميره جبن عبده نحوه، فإن الرق المدني، هناك يكون قريناً للرق السياسي أيضاً.

ويريد أرسطو إثبات وجود عبيد عن طبيعة، وما قاله لا يثبت ذلك مطلقاً، وأعتقد أنه إذا وجد مثل هؤلاء العبيد كانوا من أولئك الذين تكلمت عنهم آنفاً.

ولكن بما أن جميع الناس يولدون متساوين، فإن من الواجب أن يقال إن الرق مضاد للطبيعية، وإن قام في بعض البلدان عن سبب طبيعي، ويجب أن يفرق بين هذه البلدان والبلدان التي ترفضه الأسباب الطبيعية فيها كبلاد أوروبا التي كان من حسن التوفيق إلغاؤه فيها.

ويقول لنا بلوتارك في حياة نوما: إنه كان لا يوجد سيد ولا عبد من زمن ساتورن، فالنصرانية قد أعادت هذا العهد في أقاليمنا)[٤٠].

إذاً إن السبب الأول للرق عند مونتسكيو هو استبداد الحكومة، الذي يدفع بالناس إلى قبول العبودية، لكن العبودية كما نعلم قاسية جداً. وهي ليست أقل قسوة من استبداد الحكومة، فضلاً عن كون بيع الإنسان لنفسه ليكون عبداً لا يعني تحرره من الظلم، الذي تمارسه الحكومة على الناس، بل إنه بذلك يزيد المعاناة على نفسه. وبهذا يبعد أن يكون استبداد الحكومة سبباً للرق. وتعريف مونتسكيو للرق: (بأنه خيار حر صادر عن رجل يجعل له سيداً عن منفعة له، وهذا ما يؤلف عهداً متبادلاً بين الفريقين). تعريف يصعب قبوله، فلا يمكن أن يأتي الإنسان بملء إرادته على حياة العبودية، ثم أية منافع يجدها الإنسان في حياة العبودية القاسية؟.. وإذا كان هنالك دور لطبيعة نظام الحكم في حدوث الرق في المجتمع فالعبودية تكون بالإكراه ولا تكون بموجب خيار، فهي إذ تحمل منفعة للسيد لا تحمل منفعة للعبد. ودليل ذلك أن الحروب كانت عبر التاريخ هي المصدر الأول للعبيد، حيث يمنح أسرى الحرب الحياة، مقابل استعبادهم مدى الحياة. ويرى (جون لوك) أن هذه هي الحالة الكاملة للعبودية، التي ليست سوى استمرار لحالة الحرب بين غاز وأسير[٤١].

وأما المصدر الثاني للرق عند مونتسكيو وهو الحرارة المرتفعة في الإقليم التي توهن الجسد فيهرب الناس من مشاق العمل إلى العبودية، أيضاً يصعب قبوله. ذلك لأن العبودية ليست راحة من العمل. فالعبد هو من يكلف بالعمل وليس سيده، فليس العبيد للجلوس في البيوت، والاستمتاع بالأحاديث، بل لتربية الحيوانات ولحراثة الأرض، وجني المحاصيل... الخ. وفي الحقيقة:إن المصدرين، اللذين يذكرهما مونتسكيو للرق وهما (الحكومة المستبدة)، و(الحرارة المرتفعة) هما مصدر واحد،

فالحكومة المستبدة كما نلاحظ يربطها مونتسكيو بالأقاليم الحارة دوماً حيث تكون الحرارة المرتفعة وأسباب طبيعية أخرى منتجة لها بشكل مستمر. وبالتالي فإن العبودية تكون حالة طبيعية في الأقاليم الحارة ذات الحكومات المستبدة.

وإن قال: بأن الروس يبيعون أنفسهم بسبب الحكومة المستبدة، فروسية عنده ذات حكومة مستبدة ليس لسبب طبيعي، بل لسبب اختلاطها بالشعوب الآسيوية المغولية، لذلك نجده في مواضع أخرى، يدعو الروس إلى التخلص مما علق بهم من صفات تلك الشعوب الآسيوية. وعبر عن ذلك قوله: "والذي جعل التغيير أكثر سهولة هو أن عادات ذلك الزمن كانت غريبة عن الإقليم إذ جلبت إليه باختلاط الأمم وبالفتوح، ولما منح بطرس الأول أمة أوروبية عادات أوروبا وأوضاعها وجد من السهولة في ذلك ما لم ينتظره، فسلطان الإقليم هو أول السلاطين"[٤٢].

فالبيئة الطبيعية وبالتحديد الحرارة المرتفعة هي سبب الرق المدني عند مونتسكيو، وبالتالي فهو ظاهرة طبيعية في أقاليم الشرق الحارة وليس في أوروبا ذات الإقليم البارد. فالأسباب الطبيعية ترفضه في أوروبا لذلك يقول تحت عنوان: (عدم فائدة الرق بيننا): (إذاً يجب قصر الرق الطبيعي على بعض بلدان العالم، ويلوح لي أن الأعمال التي يقتضيها المجتمع في جميع البلدان الأخرى مهما تكن شاقة يمكن للرجال الأحرار أن يقوموا بها)[٤٣].

رابعاً، أثر البيئة الطبيعية في ا لرق المنزلي:

يرى مونتسكيو أن للبيئة الطبيعية دوراً هاماً في حرية أو عبودية النساء في المجتمع، ففي الأقاليم الحارة توجد أسباب طبيعية مرتبطة بارتفاع درجات الحرارة فيها تجعل عبودية النساء المنزلية أمراً لا مفر منه، في حين أن الأسباب الطبيعية تعمل لصالح حرية النساء في الأقاليم الباردة (أوروبا) وسوف نعرض لوجهة نظره بصورة مختصرة ونعلق عليها:

الأسباب الطبيعية للرق المنزلي في الأقاليم الحارة عند مونتسكيو

١ ـ التفاوت الطبيعي بين الجنسين:

(تكون النساء في الأقاليم الحارة بالغات في الثامنة أو التاسعة أو العاشرة من سنيهن، وهكذا تسير الطفولة والزواج معاً فيها، ويشيب النساء في العشرين من عمرهن، ولذا لا يجتمع العقل والجمال فيهن مطلقاً، ومتى تطلب الجمال أن يكون السلطان له صده العقل عن ذلك، ومتى أمكن العقل نيل ذلك عاد الجمال غير موجود، ويجب أن تكون النساء تابعات، وذلك لأن العقل لا يستطيع أن يجعل لهن سلطاناً في مشيبهن ولم ينعم الجمال عليهن به في شبابهن، ولذلك يكون من الأمور البسيطة جداً أن يترك الرجل امرأته عند عدم معارضة الدين لينال امرأة أخرى وأن يصار إلى تعدد الزوجات.

وفي البلاد المعتدلة حيث تكون ملاحات النساء أحسن حفظاً لنفسها، وحيث يتأخر بلوغهن، وحيث يصبحن ذوات أولاد في سن أكثر تقدماً، يتبع مشيب أزواجهن مشيبهن من بعض الوجوه وبما أنهن يكن أكبر عقلاً وأعظم معرفة حين زواجهن عند تقدم السن، فإن من الطبيعي أن يقبل نوع من المساواة بين الجنسين، ومن ثم قانون الاقتصار على امرأة واحدة.

وفي البلاد الباردة يؤدي استعمال المشروبات القوية- عن ضرورة تقريباً- إلى إفراط الرجال ولذا تفضلهم النساء عقلاً عن اعتدال طبيعي لما يجب عليهن من الاحتراز. ولم تضع الطبيعة، التي ميزت الرجال بالقوة والعقل حداً لسلطانهم غير حد هذه القوة وهذا العقل، وقد أنعمت على النساء بالملاحات وأرادت أن يقف نفوذهن عند هذه الملاحات بيد أن هذه الملاحات لا تكون في البلاد الحارة إلا في بدء الأمر لا في أثناء حياتهن مطلقاً. وهكذا يناسب القانون الذي لا يبيح غير الزواج بامرأة واحدة طبيعة إقليم أوروبا أكثر من أن يناسب طبيعة إقليم آسيا... فالعوامل البشرية تتبع دائماً هذا السبب الأعلى الذي يفعل كل ما يريد وينتفع بكل ما يريد[٤٤].

٢ ـ قلة تكاليف المعيشة في الأقاليم الحارة:

(ويكون تعدد الزوجات أقل زينة من نهزة الترف الأكبر لدى الأمم القوية، وتكون الاحتياجات قليلة في الأقاليم الحارة وهي أقل تكليفاً لإعالة المرأة والأولاد فيها، ولذا يمكن أن يحاز عدد كبير من النساء فيها)[٤٥].

٣ ـ ارتفاع نسبة الإناث إلى الذكور في الأقاليم الحارة عكس الحال في أوروبا:

(تدل الإحصائيات في مختلف أماكن أوروبا أنه يولد فيها ذكور أكثر من الإناث وعلى العكس تخبرنا الرحلات إلى آسية وأفريقية أنه يولد فيهما إناث أكثر من الذكور بدرجات، ولذا يكون للقانون القائل بالاقتصار على زوجة واحدة في أوروبا، وللقانون الذي يبيح عدة نساء في آسيا وأفريقية صلة بالإقليم)[٤٦].

إذاً هذه هي الأسباب الطبيعية المسببة للرق المنزلي عند مونتسكيو، وفيما يتعلق بالسبب الأول نلاحظ قوله: إن النساء في الأقاليم الحارة يكن بالغات في الثامنة أ والتاسعة أوالعاشرة من عمرهن، فإذا كان هذا صحيحاً، فإنه ليس من الصحة في شيء قوله: إنهن يشبن في العشرين من عمرهن، فالمعروف أن النساء في الأقاليم الحارة لا يتوقفن عن الإنجاب قبل الأربعين من عمرهن، فالفروق بين الأقاليم الحارة والباردة في هذا الموضوع ليست كبيرة.

أما استنتاجه بأن القانون الذي لا يبيح غير الزواج بامرأة واحدة يناسب طبيعة إقليم أوروبا، وأن القانون الذي يبيح أكثر من زوجة يناسب إقليم آسيا. هو استنتاج غير صحيح ليس فقط لعدم سلامة مقدماته التي انطلق منها، بل وكذلك لأن القانون الذي لا يبيح الزواج بغير امرأة واحدة انطلق من آسيا، ولا يزال البعض يطبقه حتى الآن، ولأن القانون الذي يبيح تعدد الزوجات أصبح موجوداً في أوروبا.

وأما فيما يتعلق بالسبب الثاني، فإنه لا يمكن القول مع مونتسكيو بأن الاحتياجات لشعوب الشرق قليلة بالنسبة للغرب. فالاحتياجات الأساسية واحدة لدى كل البشر، ولابد منها دوماً. وإذا سلمنا لمونتسكيو بأن تعدد الزوجات أو الاقتصار على زوجة واحدة يتبع تكاليف المعيشة، فإن الواقع لا يؤيد هذه الفرضية كثيراً. فإذا كان لأمم أوروبا في عصر مونتسكيو ترف وغنى، فإنها في عصور أخرى (كالعصور الوسطى مثلاً)، لم تكن كذلك، ومع ذلك بقي فيها قانون الاقتصار على زوجة واحدة رغم قلة تكاليف المعيشة.

وأما في السبب الثالث فيقول إن عدد الذكور إلى الإناث أعلى منه بالنسبة للإناث في الأقاليم الباردة، والأمر على العكس في الأقاليم الحارة، وهذا برأيه ما يجعل للقانون القائل بالاقتصار على زوجة واحدة في أوروبا وللقانون الذي يبيح عدة نساء من آسيا وإفريقيا صلة بالإقليم.

ولكننا نعلم أن نسبة الذكور إلى الإناث تكون متقاربة مع زيادة طفيفة في عدد الذكور على الإناث ولو أخذنا بلداً في الأقاليم الحارة والباردة. فلو أخذنا بلداً يقع في الأقاليم الحارة (كالبحرين) مثلاً لوجدنا أن نسبة الذكور فيه كانت (٣٣ر٨) مقابل (٣٣ر٣) لإناث، وهذا وفقاً لإحصائيات عام (١٩٨١) للمواليد الخام(٤٧).

ولو أخذنا بلداً يقع في الأقاليم الباردة (كتركية) مثلاً، لوجدنا أن نسبة الذكور فيه كانت (٥١ر٤) بالمائة من العدد الكلي للسكان مقابل (٤٨ر٦) بالمائة للإناث، وهذا وفقاً لإحصاء عام (١٩٨٠)(٤٨).

ثم يشرح مونتسكيو الارتباط الوثيق بين الحكومة المستبدة وعبودية النساء بقوله:

(حال الأهلين في الجمهورية محدد ممهد حلو معتدل، وكل يشعر بالحرية العامة هناك، ولا يمكن أن ويمارس سلطان وثيق على النساء هنالك، وإذا تطلب الإقليم هذا السلطان كانت حكومة الفرد أكثر ملاءمة، وهذا سبب جعل إقامة حكومة شعبية في الشرق أمراً صعباً.

وعلى العكس نرى أن عبودية النساء كثيرة الملاءمة لخصائص الحكومة المستبدة التي ترغب في إساءة استعمال كل شيء ، ثم إن ممارئي في جميع الأزمان بآسية سير العبودية المنزلية والحكومة المستبدة على قدم المساواة.

ويجب عزل النساء في الحكومة، التي يطلب فيها السكون على الخصوص، والتي يدعى الخضوع فيها سلماً وتكون مكايدهن أمراً مقدراً على الزوج، وترتاب الحكومة، التي ليس لديها من الوقت ما ترقب فيه سلوك رعاياها من هذا السلوك عن تراءٍ وتأثير.

ومن هو رب الأسرة، الذي يستطيع أن يقر عيناً ساعة في الشرق، عند افتراضنا ذات حين انتقال خفة نسائنا وعدم رصانتهن، وأذواقهن ونفورهن، وما كبر وصغر من أهوائهن إلى حكومة شرقية، فيكن في مثل ما يتمتعن به من نشاط وحرية بيننا؟.

أناس متهمون في كل مكان أعداء في كل مكان، وترتج الدولة ويشاهد سيل أمواج من الدماء)[٤٩].

وبهذا نرى أن مونتسكيو يعتقد بأن الحرارة المرتفعة قادت إلى تعدد الزوجات، وتعدد الزوجات أدى بدوره إلى عبودية النساء، وعبودية النساء هي ما يلائم الحكومة المستبدة، فالحكومة المستبدة أصلاً ليس لديها من الوقت ما ترقب فيه سلوك رعاياها، وبالتالي يناسبها عبودية النساء. أما في الغرب حيث الإقليم بارد، فإنه يؤدي إلى الزواج بزوجة واحدة، وهذا ما يدعو إلى حرية النساء، وهذا ما يناسب الحكومات الحرة الديمقراطية هناك ومما لاشك فيه أنه لا يمكن ربط حرية النساء ببرودة الطقس وعبوديتهن بحرارة الطقس. وإنما هي مرتبطة بالمعتقدات الدينية والثقافية، وليس أدل على ذلك من تغير وضع المرأة ومكانتها في البلد الواحد بين فترة زمنية وأخرى وليس تبعاً لتبدل درجات الحرارة.

ونحن نشاهد الآن في بلدان عديدة أفريقية وآسيوية تبدل النظرة إلى المرأة، وتحسن مكانتها، بفعل التأثر بالاتجاهات الثقافية الجديدة وانتشار النظرة الموضوعية والعلمية للأشياء.. إلخ. علماً بأن درجات الحرارة لم يطرأ عليها أي تغير.

خامساً: أثر البيئة الطبيعية في العبودية السياسية:

يرى مونتسكيو أن البيئة الطبيعية وبالتحديد درجات الحرارة المرتفعة هي المسبب في عبودية الشعب لحكومته، وهي التي تجعله يقبل الهيمنة والغزو الخارجي، يقول:(ليست العبودية السياسية أقل توقفاً على طبيعة الإقليم من توقف العبودية المدنية والعبودية المنزلية عليه)[٥٠]. ويشرح مونتسكيو هذه الأسباب الطبيعية للعبودية السياسية وهي:

١ ـ ارتفاع درجات الحرارة في الإقليم:

(قلنا فيما تقدم: إن شدة الحرارة كانت توهن قوة الناس وشجاعتهم، وإنه كان يوجد في الأقاليم الباردة قوة في الجسم والروح تجعل الناس قادرين على القيام بأعمال شاقة عظيمة جريئة ولا يلاحظ هذا بين أمة وأمة فقط ، بل يلاحظ أيضاً

بين قسم وقسم آخر في البلد الواحد، وتعد شعوب شمال الصين أكثر شجاعة من شعوب جنوبها، وليست شعوب جنوب كورية مثل شعوب شمالها بسالة).

ولا ينبغي إذاً أن يحار من أن جبن شعوب الأقاليم الحارة جعلها عبيداً دائماً تقريباً وأن شجاعة شعوب الأقاليم الباردة أبقتها أحراراً فهذه نتيجة تنشأ عن علتها الطبيعية.

ووجد مصداق ذلك في أمريكا أيضاً فقد كانت إمبراطوريتا المكسيك والبيرو المستبدتان واقعتين نحو خط الاستواء، وكانت جميع الشعوب الحرة الصغيرة تقريباً ولا تزال قائمة نحو القطبين (٥١).

وبهذا يتبين لنا أن مونتسكيو يعتبر البرودة بما تحمله من آثار إيجابية على النفس والجسد عامل الحرية. بينما الحرارة الشديدة بما تحمله من آثار سلبية هي عامل للعبودية. وهو بهذا يحاول أن يعطي للعبودية في آسيا وأفريقية سبباً طبيعياً لا يمكن التغلب عليه، ويعطي للحرية في أوروبا سبباً طبيعياً كذلك، ولكن - وكما نعلم - هناك مناطق باردة وهناك مناطق باردة جداً في آسيا، وربما لا يوجد ما يماثلها إلا في أقصى شمال أوروبا. ومنها سهول منغولية وتركيا وبعض أجزاء من فارس... الخ. ويفطن مونتسكيو إلى هذا الأمر ويحاول إخراجها من القاعدة التي وضعها وهي: (البرودة التي تؤدي إلى الحرية، والحرارة الشديدة التي تؤدي إلى العبودية) وذلك بحجة إن الأقاليم الباردة في آسيا تتماس مع الحارة فيها تماساً مباشراً مما يؤدي لعدم انتفاع ساكنيها بآثار برودة الإقليم. فبعد أن يقوم باستعراض الامتداد الطبيعي لآسيا يقول: "وإني بعد وضع هذه الوقائع أقول عن روية إن آسيا غير مشتملة مطلقاً على منطقة معتدلة تماماً، وإن الأماكن الواقعة في إقليم شديد البرد تمس الأماكن الواقعة في شديد الحر مساً مباشراً، أي تركية وفارس ومنغولية والصين وكورية واليابان. وعلى العكس نرى المنطقة المعتدلة في أوروبا عظيمة الاتساع وإن كانت واقعة في أقاليم كثيرة الاختلاف فيما بينها فلا صلة بين أقاليم إسبانية وإيطالية، وأقاليم نوروج وأسوج، ولكن بما أن الإقليم هنالك يكون بارداً مقداراً فمقداراً ذاهباً من الجنوب إلى الشمال، وذلك بنسبة عرض كل بلد تقريباً، فإن

كل بلد يماثل البلد المجاور تقريباً، ولا يكون هنالك فرق يستحق الذكر، وتكون المنطقة المعتدلة واسعة إلى الغاية كما قلت.

ومن ثم تتعارض الأمم في آسية تعارض القوي والضعيف، وتتماس الشعوب المحاربة الباسلة النشيطة والشعوب المخنثة المتوانية الهيابة تماساً مباشراً، فيكون بعضها مفتوحاً وبعضها الآخر فاتحاً إذن، وعلى العكس تتعارض الأمم في أوروبا تعارض القوي والقوي، ويكون لدى المتماس منها نفس الشجاعة تقريباً، وهذا أعظم سبب في ضعف آسيا وقوة أوروبا، وفي حرية أوروبا وعبودية آسيا: أي السبب الذي لا أعلم أنه لوحظ حتى الآن، وهذا ما يحول دون زيادة الحرية في آسيا أبداً، وهذا مع زيادة الحرية ونقصها في أوروبا على حسب الأحوال"[٥٢].

ويستدل مونتسكيو على صحة ما وصل إليه بالتاريخ إذ يقول: "ويطابق ما قلناه حوادث التاريخ، فقد أخضعت آسيا ثلاث عشرة مرة، إحدى عشرة مرة من قبل أمم الشمال، ومرتين من قبل أمم الجنوب، وقد فتحها السِّيت ثلاث مرات في أقدم الأزمان، ثم فتحها كل من الميديين والفرس مرة واحدة، وقد فتحها الأغارقة والعرب والمغول والترك والتتر والفرس والأفغان، ولا أتكلم عن غير آسيا العليا، ولا أتكلم شيئاً عن الغزوات التي تمت في بقية الجنوب من هذا القسم من العالم الذي عانى باستمرار فتناً عظيمة إلى الغاية.

وعلى العكس لا نعرف في أوروبا غير أربعة انقلابات عظيمة منذ قيام المستعمرات الإغريقية والفينيقية، فأما الأول فقد نشأ عن فتوح الرومان، وأما الثاني فقد نشأ عن غارات البرابرة الذين قضوا على هؤلاء الرومان، وأما الثالث فقد نشأ عن انتصارات شارلمان، وأما الرابع فقد نشأ عن مغازي النورمان، وإذا ما بحثت في هذا جيداً وجدت في هذه الانقلابات عينها قوة عامة منتشرة في جميع أجزاء أوروبا وعرفت الصعوبة التي لاقاها الرومان في فتح أوروبا، وعرفت سهولة غاراتهم على آسيا، وتعرف المشاق التي وجدتها شعوب الشمال في هدم الامبراطورية الرومانية وعرفت حروب شارلمان وأفعاله ومختلف حملات النورمان حيث كان يقضي على المخربين بلا انقطاع"[٥٣].

وهكذا نجد مونتسكيو يستخدم ما قرره بأن الشجاعة تتولد عن برودة الإقليم. وأن شدة الحرارة توهن قوة الناس وشجاعتهم. ليستنتج أن شجاعة أهل الأقاليم الباردة تبقيها أحراراً، بينما جبن شعوب الأقاليم الحارة جعلها عبيداً دائماً.

وقد بينا فيما سبق بأن هذه المسلمة الفكرية عند مونتسكيو ليست صحيحة، وذكرنا أن قلة وجود الدم في الأطراف نتيجة البرودة لا يسبب لها القوة، كما أنه لا يمكن رد الشجاعة إلى عامل واحد، فالتربية لها دورها، ونمط المعيشة له دوره... الخ.

وبالتالي، فإن النتائج ،التي توصل إليها مونتسكيو ليست صحيحة، فالعبودية السياسية لا يمكن ردّها إلى شدة الحرارة في الإقليم، والحرية السياسية لا يمكن ردّها إلى برودة الإقليم.

فضلاً عن ذلك، فإننا نشاهد أن البلد الواحد قد يشهد عبودية سياسية، وحرية سياسية في فترات مختلفة. ولعل في فرنسا خير مثال على ذلك، فقد كان الشعب فيها يرزح تحت نير الملكية المطلقة فترة طويلة من الزمن، ثم تحرر الشعب وأقام الجمهورية بثورته الشهيرة، ولم يكن هذا كله نتيجة لتبدل في درجات الحرارة ولكن بفعل عوامل متعددة لعل من أهمها: ازدهار التجارة، وانتشار الأفكار الحرة، وظهور طبقة البرجوازية، التي قادت ثورة الشعب ودعمته بما يلزم من وسائل القوة المادية.

أما ما يراه من انعزال أوروبا عن المناطق الحارة بعكس المناطق الباردة في آسيا، فربما كان هذا الأمر -أي انعزال أوروبا- قد حدث فترة من الزمن وليس بشكل دائم، فقد انعزلت- أو عزلت بالأحرى- أوروبا عن العالم بعد الفتح الإسلامي، حيث قطع اتصالها بالعالم بعد فتح الأندلس والأجزاء الجنوبية الغربية من آسيا، أما قبل ذلك، فلم تكن أوروبا منعزلة عن العالم، كما أنها خرجت من عزلتها بعد اكتشاف العالم الجديد وطريق رأس الرجاء الصالح.

ومونتسكيو نفسه يذكر لنا الفتوحات التي قام بها الإسكندر وما أعقبها من اختلاط وتمازج بين الشعوب[٥٤].

وأما استدلاله بحوادث التاريخ حول حرية أوروبا وعبودية آسيا فلا يشكل دليلاً كافياً، ذلك لأن حوادث التاريخ لا تؤيد ما ذكر دوماً، **وقد رد فولتير على ما ذهب إليه** مونتسكيو أن الأمم الشمالية تكون شجاعة ومحاربة ولذلك تتغلب على الأمم الجنوبية التي تكون جبانة ومسالمة، بذكر بعض الوقائع التاريخية التي تشهد على عكس ذلك. فقال: "إن العرب فتحوا خلال ثمانين عاماً بلاداً أوسع بكثير من التي دخلت تحت حكم الإمبراطورية الرومانية في أوج عظمتها، كما أن الرومان أنفسهم تغلبوا على عدة أقوام من سكنة البلاد الشمالية. وفي التاريخ القريب تغلب جيش صغير من الإسبان الجنوبيين على جيش كبير من الألمان الشماليين"[٥٥].

ومن جهة أخرى لا يمكن أن نفهم كثرة الاجتياحات لآسيا العليا على أنه دليل جبن وعبودية هذه الشعوب التي تسكنها، بل إن الحقيقة تكمن في الأهمية الفائقة لهذه المنطقة من العالم، نظراً لتوسطها بين العالم، وسيطرتها على أهم طرق المواصلات وطرق التجارة، فضلاً عن غناها الكبير بالثروات، وهذا ما جعل الشعوب الأخرى تتنافس بشدة للسيطرة عليها، وهذا الأمر قائم حتى يومنا هذا.

فالمناطق الفقيرة بالثروات في العالم، والتي تكتظ بالسكان تدفعها الحاجة الاقتصادية قبل أي شيء آخر إلى محاولة غزو المناطق الغنية من أجل سد احتياجاتها الاقتصادية. وآسيا العليا نظراً لغناها تشهد بشكل دائم محاولات السيطرة عليها من قبل سكان الأقاليم الفقيرة. فليست أمم الشمال وحدها التي تطمع في السيطرة عليها لسد احتياجاتها، بل إن أمم الجنوب التي تسكن الصحاري والبوادي الفقيرة تتجه باستمرار إلى غزو هذه المنطقة والاستيطان فيها. فنحن نعلم أن الموجات البشرية الكبيرة كانت تخرج دوماً من شبه الجزيرة العربية وباتجاه العراق وبلاد الشام وغيرها، والآراميون والأكاديون خير مثال على ذلك، ولا تزال الموجات البشرية تتجه إليها من شبه الجزيرة إلى أن حدث اكتشاف النفط في شبه الجزيرة العربية فهدأت هذه الموجات البشرية نتيجة لاستقرار الوضع الاقتصادي وظهور إمكانية سد الحاجات المعاشية لسكان تلك المنطقة، وكذلك قيام الأمم الأوروبية بغزو هذه المنطقة ليس دليلاً على الشجاعة ـ كما يرى مونتسكيو ـ بل هو أيضاً نتيجة حاجة

الأمم الأوروبية إلى الثروات التي لا توجد في أقاليمها الباردة مما يدفعها إلى محاولة السيطرة عليها.

فحتى الغزوات الأوروبية الأقدم إلى آسيا وأفريقية كان هذا هو سببها، فلم تكن فتوح الإسكندر إلا لتوطيد أقدام الإغريق في هذه المناطق والحصول على ما فيها من ثروات. فمن المعروف أن الإغريق كان يسمون هذه المنطقة وما جاورها إلى الشرق والغرب- أي بالتحديد المنطقة الممتدة من المغرب العربي وموريتانيا غرباً حتى جبال أفغانستان شرقاً- بالمنطقة الدافئة، ولا يزال الروس حتى اليوم يسمونها بالمنطقة ذات المياه الدافئة، وهي منطقة يسعى الجميع إلى السيطرة عليها، فالتدافع بين الأمم للسيطرة عليها كان منذ فجر التاريخ وإلى اليوم، بل إن ما يجري اليوم هو خير شاهد على ذلك.

ونجد مونتسكيو نفسه يدعو إلى السيطرة عليها وإرسال الجاليات ـ كما سوف نشير إلى ذلك. وهكذا فإن ما شاهده مونتسكيو من كثرة غزو أمم الشمال لآسيا سببه أنها مكتظة بالسكان وموقعها متطرف من العالم، وفقيرة بالثروات الزراعية لقسوة المناخ فيها، لا بل فقيرة حتى بالثروات الباطنية، مما يدفعها للتحرك جنوباً بشكل دائم.

٢ ـ طبيعة الاتساع الجغرافي لبلدان آسيا:

يعبر عن هذا السبب للعبودية السياسية في آسيا بقوله: "رأيت في آسيا إمبراطوريات عظيمة في كل وقت ولم تقدر هذه الإمبراطوريات على البقاء في أوروبا وذلك لكون آسيا التي نعرفها تشتمل على أعظم السهول، ولكونها مجزأة بالبحار إلى أقسام صغيرة، وبما أنها أقرب إلى الجنوب فإن ينابيعها تجف بسهولة وتكون الجبال فيها أقل اكتساءً بالثلوج فتؤلف أنهارها الأقل زخوراً أصغر الحواجز.

ويجب أن تكون السلطة مستبدة في آسيا دائماً، وذلك لأن العبودية إذا لم تكن متناهية فيها فإن أول ما يقع حدوث قسمة لا يمكن لطبيعة البلدان أن تحتملها. وتسفر القسمة الطبيعية في أوروبا عن دول متوسطة الاتساع لا يكون سلطان القوانين فيها غير متفق مع حفظ الدولة، وعلى العكس يكون هذا السلطان من الملاءمة ما تقع معه هذه الدولة في الانحطاط من غير هذه القوانين فتصبح دون جميع

الدول الأخرى، وهذا ما أوجب خلق الحرية الذي يجعل كل جزء صعباً قهره وإخضاعه لقوة أجنبية، وذلك بخلاف حاله مع القوانين، والمصلحة التجارية.

وعلى العكس تسود آسيا روح عبودية لم تتركها قط، فيتعذر أن تجد في جميع تواريخ هذا البلد علامة واحدة دالة على نفس حرة، ولا تجد فيها غير بطولة العبودية"(٥٦).

سوف يمر معنا أن مونتسكيو يعتبر من القوانين المشتقة من طبيعة الحكومة المستبدة (أن يترافق مع توسع الدولة المستبدة زيادة في الاستبداد)، فهو يسير على تدرج مقصود في كتابه ينتهي به إلى القول بأن الاستبداد ظاهرة طبيعية في آسيا. وهنا يتوضح لنا قصده هذا: فالدولة في آسيا لابد أن تكون متسعة، والامتداد الواسع يجعل السلطة مستبدة، ونجده هنا يقول أيضاً:إن القسمة الطبيعية في أوروبا تسفر عن دول متوسطة الاتساع، ولقد سبق وأن أشار في كتابه إلى أن خصائص الجمهورية الفارقة ضيق مساحة الدولة، وأن خصائص الملكية الفارقة الاتساع المتوسط، وأن خصائص الحكومة المستبدة الفارقة هي اتساع المساحة(٥٧). وبهذا فإنه يهدف إلى القول بأن الحكومة المستبدة ظاهرة طبيعة في آسيا، وأن الملكية ظاهرة طبيعية في أوروبا، وبهذا فهو يقول إن قوانين الطبيعة هي ما خلق الملكية في أوروبا، فالملكية خصائصها الطبيعية المساحة المتوسطة، وهذا ما هو قائم في أوروبا. فليست الجمهورية هي المناسبة لأوروبا كونها تحتاج إلى مساحة صغيرة وهذا مالا يوجد في أوروبا، ولا الحكومات المستبدة هي المناسبة في أوروبا كونها تحتاج إلى مساحة واسعة، وهذا أيضاً مالا يوجد في أوروبا.

فالحرية السياسية عند مونتسكيو إذاً هي في جعل نظام الملكية نظاماً للحكم في أوروبا، لأنه هو المناسب لقوانين الطبيعة.وهكذا بربط الأمور مع بعضها البعض تتجلى لنا النوايا الحقيقية لمونتسكيو: ومما لا شك فيه أن المصالح السياسية لطبقة مونتسكيو الاجتماعية (الأشراف) هي ما دفع مونتسكيو إلى القول بأن الملكية ظاهرة طبيعية في أوروبا، وليست الحقائق العلمية، فنحن نشاهد في البلد الواحد قيام أنظمة حكم مختلفة على نفس المساحة الجغرافية، فقد شهدت فرنسا مثلاً النظام الملكي والنظام الجمهوري بعده، وهي على نفس المساحة الجغرافية وغيرها

بلدان كثيرة، ويخلص مونتسكيو مما سبق إلى التوجيه بضرورة جعل البلدان في الأقاليم الحارة خاضعة للأمم الأوروبية، وليست للأمم التي تسكن المناطق الباردة في آسيا. يقول: (فتحت شعوب شمال أوروبا هذه القارة فتح الأحرار، وفتحت شعوب شمال آسيا هذه القارة فتح العبيد، فهم لم يغلبوا إلا في سبيل سيد، وعلة ذلك كون الشعب التتري، الذي- هو فاتح آسيا التقليدي- قد أصبح عبداً، فهو يقوم بالفتح في جنوب آسيا بلا انقطاع فيقيم إمبراطوريات، غير أن قسم الشعب، الذي يبقى في البلد يكون خاضعاً لسيد كبير مستبد في الجنوب، فيرغب أن يكون كذلك في الشمال، ويدعي أنه ذو سلطان مرادي على الرعايا الغالبين كالذي تم له على الرعايا المغلوبين، وهذا ما يشاهد اليوم جيداً في ذلك البلد الواسع المسمى البلد التتري الصيني... ، وفي الغالب يطرد قسم من الشعب التتري هو الفاتح، فيجلب إلى صحاريه روحاً من العبودية كان قد اكتسبها في إقليم الرق... ولما قضى التتر على الامبراطورية الرومانية أقاموا العبودية والاستبداد في البلاد المفتوحة، ولما فتح القوط إمبراطورية الرومان أقاموا الملكية والحرية في كل مكان. ولا أدري هل حدث رودبك المشهور في أطلنطية، الذي أثنى فيه كثيراً على إسكندنافية عن ذلك الامتياز الكبير، الذي يجب أن يجعل جميع الأمم المقيمة بها فوق جميع شعوب العالم، وذلك عن أنهم كانوا مصدر حرية أوروبا، أي مصدر ما عند جميع الناس من حرية تقريباً.

وسمى القوطي جورنانديس شمال أوروبا مصنع الجنس البشري، وأفضل أن أسميه مصنع الآلات التي تحطم القيود المطرقة في الجنوب، ففي الشمال تتألف تلك الأمم الباسلة، التي تخرج من بلادها للقضاء على الطغاة والعبيد، ولتعليم الناس أن الطبيعة إذ جعلتهم متساوين لم يستطع العقل أن يجعلهم تابعين إلا من أجل سعادتهم[٥٨].

نلاحظ هنا أمرين: الأول دعوته الصريحة لأن تكون هذه المنطقة تابعة لأوروبا أي أنه يدعو لاحتلالها، وذلك بحجة قصورها الطبيعي عن إقامة الحرية بين أفرادها، فلا بد من مساعدتها على ذلك، ونجد هذه الدعوة أكثر وضوحاً في مكان آخر يلي هذه المكان، إذ كتب يقول عن الأمة التي توزع فيها السلطات

الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وفق الشكل الذي حدده (كما سبق): أنها يجب أن تنطلق للسيطرة على ما يجاورها، يقول: "وإذا ما بعثت هذه الأمة بجاليات إلى بعيد صنعت هذا توسيعاً لتجارتها أكثر مما لبسط سلطانها، وبما أنه يرغب أن ينشأ هنالك مثل ما هو قائم في البلد الأصلي، فإن تلك الأمة تنعم على شعب مستعمراتها بشكل حكومتها الخاصة، وبما أن هذه الحكومة تحمل معها الرخاء، فإن مما يرى تكوين شعوب كبيرة حتى في الغاب التي ترسلها إليها لتسكنها.

ومن الممكن أن تكون قد أخضعت أمة مجاورة فيما مضى أمة تثير غيرتها بموقعها وصلاح مرافئها وطبيعة ثرواتها، وهكذا فإنها جعلتها تابعة كبيرة لها على ما كان من الإنعام عليها بقوانينها الخاصة، وذلك على وجه يكون به الأهلون فيها أحراراً وتكون الدولة به أمة.

ويكون للدولة المقهورة حكومة مدنية صالحة، ولكنها تكون مثقلة بحقوق الأمم، وتفرض عليها قوانين أمة إلى أمة، فتكون من الحال مالا يصبح معه ازدهارها غير وقتي ووديعة لسيد فقط"[٥٩]. وهكذا فإن مونتسكيو يدعو إلى احتلال واستعمار هذه المنطقة، حيث يجري مساعدتها على التطور، ولكن ليس جعلها متطورة بشكل كامل، بل بشكل جزئي، بحيث يمكن هدم ما حققته من تطور، وإعادتها إلى حالة الصفر من جديد، وهذا الازدهار المحدود والوقتي هو ما شبهه بوديعة السيد، التي يأتي ليأخذها متى شاء.

وهكذا فإن الغاية الحقيقية ليست مساعدة البلدان في الأقاليم الحارة على الحرية السياسية، وإنما السيطرة عليها، كونها تثير غيرة الأمم الأوروبية بموقعها وثرواتها، التي لا توجد لديها وهذا الموقف الاستعماري من مونتسكيو ـ أيّاً كانت أسبابه ـ هو من المآخذ الهامة عليه لاسيما أنه جاء في زمن ازدهار النزعة الإنسانية في أوروبا.

أما الأمر الثاني: فهو مدحه لأمم شمال أوروبا (مصنع الآلات التي تحطم القيود المطرقة في الجنوب). وفي هذا مصالح طبقية سعى إلى تحقيقها، فلقد مر معنا قوله: "إن أمم شمال أوروبا لا تحتاج للتربية لصلاح طباعها بفضل نسائج جسمها

الغليظة"، وقلنا حينها: إنه كان يهدف إلى مدح الشعوب التي خرجت من شمال أوروبا. وحطمت الجمهورية الإمبراطورية الرومانية، وأقامت مكانها الملكية في أوروبا، فرأى البعض أنها بهذا العمل حطمت دولة الحرية، وأقامت دولة العبودية في أوروبا. وهو هنا كذلك يدافع عند أمم الشمال، ويرى أنها أقامت الحرية بإقامتها الحكومة الملكية، وهو نظام الحكم الذي يكفل الحرية السياسية عند مونتسكيو.

وهو بذلك يدافع عن سمعة ومصالح طبقة الأشراف، التي تعود بأصولها إلى هؤلاء الغزاة البرابرة، والتي راح الكتاب يشككون في أهمية دورها التاريخي وفي ضرورة استمرارها متسلمة زمام القيادة في المجتمع.

وإذا عدنا إلى التاريخ لنستبين حقيقة هذا الشعب، الذي دخل إلى عمق أوروبا، والذي اعتبره مونتسكيو مصدر الحرية لأوروبا ولجميع الناس، حيث يتكون من أمم باسلة شجاعة لوجدنا أن المؤرخين يؤكدون أن هذا الشعب دخل إلى الامبراطورية الرومانية هرباً من شعوب آسيوية أشد بربرية منه وهم (الهون). والهون قبائل رحل من العنصر المغولي عرفوا في أوطانهم الآسيوية باسم هسيونج ـ هو (Hsiung - HU)، وعاشوا في أعالي النهر الأصفر (هوانج هو) شمال ولاية كان ـ سو (Kan - Sou) الصينية، ثم بدأوا في التوسع والانتشار في القرن الثاني قبل الميلاد.

وقد بدأت قبائل الهون المتبربرة الظهور على مسرح الأحداث السياسية أواخر القرن الرابع الميلادي عندما دفعتها من الوراء تحركات غامضة قامت بها قبائل الأورال الطائية في وسط آسيا، ربما بسبب زيادة أعدادها زيادة هائلة، أو نشوب صراع وحروب بينها، أو تغيرات مناخية أثرت تأثيراً بالغاً في حياة الهون الرعوية. على أي حال، شقت قبائل الهون طريقها إلى سهول روسيا الجنوبية (شمال البحر الأسود)، وهناك أدى ظهورها إلى إثارة الفوضى والقلاقل، ونشر الفزع والرعب وسط الجماعات الجرمانية المستقرة من قبل [٦٠].

وهكذا، فإن الجرمان لم يكن بينهم وبين الرومان أي عداء في أول الأمر، كما أنه لم توجد مطامع للجرمان في أراضي الامبراطورية الرومانية [٦١]. ولم يتحرك

الجرمان باتجاه الامبراطورية الرومانية كي يمنحوها الحرية ـ كما يرى مونتسكيو ـ وإنما بفعل هجرة قبائل الهون، التي كانت بمثابة وثبة شعب كامل أهوى على أوروبا، مثل سيل جارف لا يبقي ولا يذر، وكانت القبائل الجرمانية القاطنة بالقرب من حدود الامبراطورية قد رصت صفوفها، ودفعت بعضها بعضاً، وألقي بها بشكل غير منظم نحو الجنوب[٦٢].

وقد سبقت الإشارة إلى أن الصراع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بين البرجوازية ومن وراءها العامة، وبين الأشراف- في عصر النهضة- كان يأخذ طابعا إثنياً، بين الجرمان والكلت أو الرومان. ويعتبر موضوع دور الجرمان في الحضارة الغربية من المواضيع، التي تختلف فيها الآراء عادةً تبعاً للأصل القومي. وهكذا كان مونتسكيو باعتباره من أحفاد هؤلاء الجرمان يقول إنهم هم من أعطوا الحرية لأوروبا وللناس جميعاً.

سادسا: أثر البيئة الطبيعية في التجارة:

يرى مونتسكيو أن البيئة الطبيعية تحدد كذلك طبيعة التجارة، يقول: (قد تقرر بعض العلل الطبيعية، كخاصية الأرض أو الإقليم، طبيعة التجارة إلى الأبد، وإن كانت التجارة عامل انقلابات عظيمة.

واليوم لا نقوم بالتجارة الهندية بغير النقد، الذي نرسله إليها، وكان الرومان يرسلون إلى هنالك نحو خمسين مليون سترس في كل سنة، وكان هذا النقد يحول ـ كنقدنا اليوم ـ إلى سلع يجلبونها إلى الغرب، وقد حملت جميع الشعوب، التي تاجرت مع الهند معادن إليها جالبة سلعاً منها دائماً.

والطبيعة هي التي تؤدي إلى هذه النتيجة، وذلك أن للهنود صنائعهم الملائمة لطراز عيشهم، ولا يمكن أن يكون ترفنا ولا احتياجاتنا ترفاً واحتياجات لهم، ولا يطالبهم إقليمهم ولا يبيح لهم تقريباً بشيء ، مما نصدره، فهم يكادون يسيرون عراة، وما عندهم من ثياب يزودهم البلد بما يناسب منه، وما للدين عليهم من سلطان عظيم يوجب نفورهم من أشياء تصلح غذاءً لنا، وهم إذن لا يحتاجون إلى غير معادننا، التي هي رموز للقيم، والتي يعطون في مقابلها سلعاً تمن عليهم قناعتهم

وطبيعة بلدهم بكثرة وافرة منها، ولم يصف لنا قدماء المؤلفين، الذين تكلموا عن الهند هذا البلد على غير ما نرى اليوم من حيث الضابطة والأوضاع والطبائع، وكانت الهند وستكون كما هي عليه الآن، ومن يتاجرون مع الهند في كل الأزمان سيحملون نقداً إليها ولن يعيدوا شيئاً مما يحملون(٦٣).

وهكذا فإن العلل الطبيعية تحدد- حسب مونتسكيو- طبيعة التجارة للبلد، فاحتياجات البلد لسلع ـ حسب مونتسكيو ـ يحددها طراز عيشهم والأفكار الدينية التي تكون لسكان هذا البلد، وبهذا يخلص إلى أن طبيعة حياة الشعوب في الشرق، وما لديهم من أفكار دينية تجعلهم ليسوا بحاجة إلى السلع والمواد التي تكثر في بلادهم والتي تحتاج إليها الأمم الأوروبية. وهكذا يرى مونتسكيو أن ليس هناك من حرج في أخذ الثروات من هذه الأمم التي لا تحتاج إليها إلى أمم تحتاجها، وبالتالي فإن مونتسكيو برر عمليات النهب لثروات الأمم بحجة عدم حاجة هذه الأمم إليها.

سابعاً: أثر البيئة الطبيعية في السكان:

يرى مونتسكيو أن طبيعة الإقليم هي التي تحدد الحاجة إلى قوانين تشجع الزيادة السكانية، أو بالعكس من ذلك إلى قوانين تعمل على تخفيض الزيادة السكانية، يقول: "تتوقف النظم حول عدد الأهلين على كثير من الأحوال، وتوجد بلاد صنعت الطبيعة فيها كل شيء ، فلا يكون ما يصنعه المشترع فيها إذاً، وما فائدة الحض بالقوانين على التكاثر إذا كان خصب الإقليم يؤدي إلى ما يكفي من الآدميين؟.

ويكون الإقليم أنفع من الأرض أحياناً، فالشعب يتكاثر هناك والمجاعات تهلكه، وهذه هي الحال التي عليها الصين، وكذلك يبيع الأب بناته، ويهمل أولاده هنالك، وتسفر عين العلل في تونكين عن عين المعلومات، ولا ضرورة إلى الذهاب للبحث عن فكرة التناسخ من أجل هذا كما فعل سائحو العرب الذين قص علينا، رنودو خبر رحلتهم.

وأوجبت عين الأسباب في جزيرة فرموزا عدم إباحة الدين للنساء وضع أولاد قبل بلوغهن خمساً وثلاثين سنة من عمرهن، فإذا ما حملن قبل هذه السن داست الكاهنة بطنهن وحملتهن على الإجهاض" [٦٤].

على الرغم من كون بعض الأقاليم تتيح الزيادة السكانية أكثر من غيرها، فالسهول النهرية الخصبة مثلاً تتيح الزيادة السكانية أكثر من الصحارى أو الجبال الجرداء... الخ. إلا أنه ليس بالضرورة أن تكون القوانين متفقة مع البيئة الطبيعية. فالدين الإسلامي يشجع على الزيادة السكانية، على الرغم من كون المسلمين يسكنون أقاليم تتيح مجالاً كبيراً للزيادة السكانية، فهم يتمركزون في أفريقيا وآسيا حيث الحرارة مرتفعة مما يؤدي إلى البلوغ بسن مبكرة، والثروات وافرة بشكل كبير.

وفي الأقاليم الباردة حيث سن البلوغ متأخرة والموارد قليلة توجد الديانة المسيحية التي لا تشجع كالإسلام على الزيادة السكانية، حيث تجعل من العزوبة الحالة المثالية للفرد، وهكذا فإن القوانين الخاصة بالسكان لا تكون استجابة لطبيعة الإقليم كما ذهب إلى ذلك مونتسكيو.

ثامناً: أثر البيئة الطبيعية في الدين:

يرى مونتسكيو أن الدين يرتبط بالبيئة الطبيعية فهو نتاج حقيقي لها، يقول: "يوجد في مختلف الأديان قوانين محلية كثيرة، ولما أصر مونتيز وما على القول بأن ديانة الإسبان كانت صالحة لبلدهم وديانة المكسيك صالحة لبلده لم يقل باطلاً، وذلك لأن المشترعين لم يستطيعوا بالحقيقة عدم مراعاة ما كانت الطبيعة قد سنته قبلهم.

ومذهب التناسخ وضع لإقليم الهند، وفرط الحرارة يحرق جميع الأرياف فلا يمكن أن يغذي هنالك. غير قليل من الأنعام، ومن الخطر في كل وقت أن يفتقر إليها للفلاحة، ولا تتكاثر الثيران هنالك إلا قليلاً، والثيران عرضة للأمراض كثيراً، والقانون الديني الذي يحافظ عليها كثير الملاءمة لضابطة البلد إذن.

وبينما ترى احتراق المروج ترى الأرز والخضر ينبتان نباتاً موفقاً بفعل ما يمكن استعماله من المياه هنالك، فالقانون الديني الذي لا يبيح غير هذا الغذاء يكون عظيم النفع للناس في تلك الأقاليم إذن ولا طعم للحم الأنعام هنالك، وما يأخذون من لبنها وزبدها يؤلف قسماً من غذائهم، فالقانون الذي يحرم أكل البقر وذبحه غير مخالف للصواب في الهند إذن.

وكانت أثينا تشتمل على مالا يحصى من الناس، وكانت أرضها جديبة، وكان من المبادئ الدينية أن من يقدمون إلى الآلهة بعض الهدايا الصغيرة يمجدونهم أكثر ممن يذبحون الثيران" [٦٥].

وبما أن لكل إقليم دينه المناسب، فإن مونتسكيو يحذر من نقل دين إقليم إلى إقليم آخر غير إقليمه الطبيعي، يقول: "يرى مما تقدم وجود كثير من المحاذير غالباً، في نقل دين بلد إلى آخر. قال مسيو دوبولنفيليه: "يجب أن يكون الخنزير نادراً جداً في جزيرة العرب حيث لا يوجد تقريباً، وحيث لا يوجد ما هو صالح لتغذية ذلك الحيوان تقريباً، وذلك فضلاً عن كون ملوحة المياه والأغذية يجعل الشعب عرضة لأمراض الجلد كثيراً، وإن القانون المحلي الذي يحرم ذلك لا يكون صالحاً لبلدان أخرى حيث يكون الخنزير غذاء يكاد يكون عاماً، ضرورياً من بعض الوجوه.

وهنا أبدي فكرة وذلك أن مما لا حظه سنكتور يوس كون لحم الخنزير، الذي يؤكل يعرق قليلاً، وكون هذا الغذاء يحول دون تعريق الأغذية الأخرى، أي أنه وجد أن النقص يعدل الثلث، ومما يعرف أن نقص العرق يوجب أمراض الجلد أو يهيجها، ولذا يجب تحريم أكل لحم الخنزير في الأقاليم، التي هي عرضة لهذه الأمراض كإقليم فلسطين وجزيرة العرب ومصر وليبيا" [٦٦].

ويتابع مونتسكيو تعليله لوجوب عدم نقل ديانة بلد إلى آخر بقوله: "يقول مسيو شاردان إنه لا يوجد نهر في فارس صالح للملاحة، وذلك عدا نهر كور الواقع في أقاصي الامبراطورية، ولذلك لم يكن لشريعة الغير، التي تحرم الملاحة على الأنهار أي محذور في بلادهم، وهي لو كانت في بلد آخر لقضت على تجارته.

والغسل الدائم من عادات الأقاليم الحارة، وهذا ما جعل الشرع الإسلامي، والدين الهندي يأمران به، وتعد عبادة الرب داخل الماء الجاري عملاً محتسباً للهند،

ولكن كيف تنفذ هذه الأمور في أقاليم أخرى؟. والدين القائم على الإقليم إذا ما صدم إقليم بلد آخر لم يستطع أن يستقر به، وهو إذا ما أدخل إليه طرد منه، وإذا ما نظر إلى الأمر من الناحية الإنسانية لاح أن الإقليم هو الذي عين حدوداً للدين النصراني والدين الإسلامي" (٦٧).

وللدين الذي يكون نتاجاً للبيئة الطبيعية ـ حسب مونتسكيو ـ تأثير في الحكومة التي تقام في هذا البلد، يقول: "الدين النصراني بعيد عن الاستبداد المحض، وذلك أن الإنجيل يبلغ من الإيصال بالحلم ما يعارض معه الغضب الاستبدادي، الذي ينتقم الأمير به لنفسه ويزاول جوره.

وإذ أن هذا الدين يحرم تعدد الزوجات، فإن الأمراء يكونون به أقل احتباساً، وأقل انفصالاً عن رعاياهم، ومن ثم أكبر رجولة، وهم يكونون أكثر استعداداً لإلزام أنفسهم وأعظم قدرة على الشعور بأنهم لا يستطيعون كل شيء.

وبينما ترى أمراء المسلمين يواجهون الموت ويتقبلونه بلا انقطاع، يجعل الدين أمراء النصارى أقل خوفاً، ومن ثم أقل جوراً، ويثق الأمير برعاياه وتثق الرعايا بالأمير ومن الرائع أن يوجب الدين النصراني سعادتنا في هذه الدنيا مع أنه يهدف إلى السعادة في الآخرة فقط كما يلوح!.

والدين النصراني، مع اتساع الامبراطورية وعيب الإقليم، حال دون استقرار الاستبداد في الحبشة، ونقل إلى أواسط أفريقية عادات أوروبا وقوانينها. ويتمتع ولي عهد الحبشة بإمارة، وينعم على الرعايا الآخرين بمثال الحب والطاعة، ويرى الإسلام بالقرب منه يحبس أبناء ملك سنار، فلما مات أرسلهم المجلس إلى حيث يخلقون نفعاً للأمير الذي يجلس على العرش" (٦٨).

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن الدين ليس نتاجاً للبيئة الطبيعية، وذكرنا أنه يوجد في الإقليم الواحد أحياناً تنوع ديني ومذهبي كبير رغم كون البيئة الطبيعية واحدة، وذلك كالهند مثلاً. لا بل إننا نكاد لا نجد دولة في العالم حالياً لها دين واحد، وإن وجدت مثل هذه الدولة ندر أن تكون على مذهب ديني واحد. فالتنوع الديني داخل البيئة الطبيعية الواحدة والذي نشاهده حالياً يدحض مقولة أن الدين نتاج للبيئة الطبيعية.

كما أن الديانة المسيحية ، التي بدت لمونتسكيو أنها ديانة أوروبا الطبيعية ، كانت قد انطلقت في الشرق وليس في الغرب، ولا يزال لها أتباعها حتى اليوم في الشرق رغم كون الإقليم لا يناسبها حسب مونتسكيو.

وفي الهند يوجد اليوم المسلمون بكثرة، والمسلمون لا يلتزمون مبادئ الديانة الهندية القديمة من تقديس الأبقار، وعدم ذبحها والاعتقاد بالتناسخ... الخ. وهذا مالا يمكن أن يحدث حسب مونتسكيو، ولكننا نراه اليوم قد حدث.

وأما قوله بأن القانون الديني، الذي يحرم لحم الخنزير هو القانون الطبيعي لإقليم فلسطين وجزيرة العرب ومصر وليبيا. فهو كذلك ليس له ما يؤيده، خاصة إذا علمنا بأن هذه الأقاليم لم يكن فيها الإسلام منذ بدء الحياة، فلقد كانت الديانة المسيحية هي المنتشرة في هذه الأقاليم، وهي كانت لا تحرم لحم الخنزير، ولا يزال لها أتباعها في هذه الأقاليم إلى يومنا هذا!.

وبالتالي لا يمكن القول مع مونتسكيو بأن الدين نتاج لبيئة طبيعية محددة وبالتالي عليه ألا يتجاوزها ولا ينتقل إلى بلد آخر ليس له نفس البيئة الطبيعية، فالتنوع الديني في الإقليم الواحد أصبح هو واقع كل الأقاليم، والامتداد الديني في عدة أقاليم أصبح أيضاً حقيقة بالنسبة لكثير من الأديان كالدين المسيحي والدين الإسلامي.

ويرجع تفسير ظاهرة انتشار الدين الواحد على أقاليم طبيعية مختلفة وفي ظروف معاشية مختلفة... الخ إلى كون الدين يقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الجانب الاعتقادي: وفيه يعتقد الإنسان بالغيبيات كالاعتقاد بإله واحد، وبالحياة الآخرة، وبالملائكة... الخ.

٢ ـ الجانب الطقوسي أو التعبدي: وهي الأمور، التي يمارسها الإنسان ليتقرب من الإله، الذي يؤمن به كالصلاة والزكاة والصيام... الخ.

٣ ـ الجانب الأخلاقي: وفيه يمارس الإنسان أخلاقيات الدين الذي يعتقده كالصدق والأمانة والكرم والشجاعة... الخ.

وهذه الجوانب الثلاثة هي ما يتشكل بمجموعها الدين الواحد، والجانب الاعتقادي من الدين لا يتأثر بظروف الزمان والمكان، فبإمكان كل إنسان أن

يعتقد بإله واحد، وبالعالم الآخر، وبالملائكة... الخ. كما أن بإمكانه أن يرفض ذلك، أيّاً كانت البيئة الطبيعية، التي يعيش فيها (حارة، باردة، معتدلة) وأيّاً كان حاله فقيراً أو غنياً، مريضاً أو معافى... الخ. وأيّاً كانت المرحلة التي يعيش فيها.

أما الممارسات الطقوسية أو العبادات، فهي تتأثر بظروف الزمان والمكان، فقد تخرج عن شكلها المحدد إلى أشكال أخرى استجابة للضرورات التي تدعوا إلى ذلك. فعلى سبيل المثال: الصلاة عند المسلمين تختلف في حالة الحرب عنها في حالة السلم، وهي تختلف عند المسافر بالنسبة للمقيم، ويباح التيمم (التوضأ بالمسح على التراب ثم مسح الجسم به) إذا لم يجد المسلم ماءً يتوضأ به، ولكنه لا يباح لمن عنده ماء، وقديماً أبيح للمسلمين العزل (منع الحمل) في العراق كون المجتمع في حالة سلم، ولم يحدث أن أباحه الفقهاء في الأندلس حيث كان المجتمع في حالة حرب. ويباح الإفطار للمسافر والمرضع وفي حالة الحرب وفي حال قيام الإنسان بأعمال عضلية كبيرة. وهناك حالات كثيرة يصعب حصرها تختلف فيها العبادات حسب ظروف الزمان والمكان.

وأما الجانب الأخلاقي فهو كذلك يتأثر بظروف الزمان والمكان وظروف الشخص. فالكرم ليس مطلوبا من شخص فقير كما هو الحال في شخص ميسور الحال.

والشجاعة والصدق والأمانة كلها يختلف التمسك بها حسب نتائجها على الشخص والمجتمع، فليس الصدق مطلوبا من الإنسان ، إذا كان الصدق سوف يودي بحياته بدون فائدة.. الخ.

ومن هنا كانت وظيفة الفقه الديني، في أنه يهدف إلى جعل العبادات والأخلاقيات سهلة ميسرة ومحققة لمصلحة الفرد والمجتمع، وذلك بالنظر إلى ظروف الفرد والمجتمع، ثم إباحة الشكل المناسب منها، وذلك بقصد إعطاء الدين المرونة اللازمة لاستمراره واستمرار وظيفته الاجتماعية: رغم تبدل الظروف ومنها بدون شك ظروف البيئة الطبيعية.

إذن ليس الدين نتاجا للبيئة الطبيعية، ذلك لأنه إذا كان مناسباً لها في جانب العبادات والأخلاقيات فهذا لا يعني أنه نتاج لها، فهو يستجيب لبيئات أخرى استجابة

مختلفة ويبقى ديناً واحداً. والدين بمجمله هو أوسع من العبادات والأخلاقيات، فهناك الجانب الاعتقادي الذي لا يحده مكان ولا زمان.

ومن هنا نعرف أيضاً أن الدين لا يكون كذلك نتاجاً لبيئة اجتماعية أو اقتصادية، فهو يستجيب لكل بيئة استجابة مطابقة لها تجعله يبدو وكأنه نتاج لها، ولكنه في الحقيقة يبقى أشمل من أي بيئة كانت.

ويقي أن نشير إلى اعتقاد مونتسكيو في تأثير الدين في الحكومة، فهو إذ يربط بين الإسلام والاستبداد وبين المسيحية والاعتدال، فإنه بذلك يجانب الحقيقة، فالدين السماوي هو إرادة (الله) وإرادة الله لا تكون إلا خيراً. فيجب أن نعلم أن ما يشهده مجتمع من المجتمعات من حالة طغيان لحكومته واستبدادها وظلمها لأبناء جلدتها، لا يمكن اتهام دين البلد بأنه هو سبب طغيان الحكومة وفسادها، بل إنه خروج على التعاليم الدينية والقيم الإنسانية.

وقد نقل لنا مونتسكيو نفسه عن حال حكومة الفرنجة في ظل وصاية برنهول على العرش ممارسات طغيان واستبداد تقشعر لها الأبدان ومنها (... في غريغوار الثوري أنهم كانوا يقومون بأعمال القتل عمداً، وأنهم كانوا يقتلون المتهمين الذين لم يسمعوا، وأنهم كانوا يصدرون رسائل ناقضة وضعاً لأنكحة محرمة، أو نقلاً لمواريث، أو نزعاً لحقوق الأقرباء، أو تزوجاً براهبات، والواقع أنهم كانوا لا يضعون قوانين من تلقاء أنفسهم وإنما كانوا يعطلون العمل بما كان قد وضع منها)[٦٩].

فهل يجوز ربط المسيحية بالاستبداد استناداً إلى ذلك؟!. لا شك في أنه لا يجوز ذلك، ذلك لأن هذه الممارسات خروج على الديانة المسيحية، وليست منها في شيء وإن سكت عنها أو حتى إن أجازها بعض رجال الدين تزلفاً أو فسقاً.

فالدين لا يقيم من خلال التزام الأفراد أو الحكومة به، فهو بمعزل عن الممارسات الخاطئة له، لأنه لا يدعو أبداً إليها. وما هو ذنبه إذا لم تلتزم تعاليمه؟.

ثم بعد ذلك يقال: إنه مصدر الطغيان، والطغيان لم يكن إلا خروجاً عليه. لاشك في أن ما فعله مونتسكيو من ربط ممارسات الحكومة بالدين القائم في

البلد، ثم استدلاله بطغيان من اغتصبوا الحكم في سنار على أن الدين الإسلامي دين استبداد، ليس من الصحة في شيء .

وربما دفعه إلى قوله هذا عاطفته الدينية، فقد كان يخاف انتقال الدين الإسلامي إلى أوروبا، لاسيما كونها كانت تعيش مرحلة انتقالية في تاريخها، لذلك رأيناه يحذر من نقل ديانة بلد إلى آخر، ويربط الإسلام بالأقاليم الحارة... الخ.. ودخول دين جديد إلى البلد يوجب تغيرات شاملة وجذرية به، والأشراف مصالحهم مستقرة ويخافون من أي تغيير مهما كان بسيطا فكيف إذا كان التغيير في الديانة.؟!.

وبهذا نرى أن مونتسكيو يجعل الحكومة نتاجا للبيئة الطبيعية، فالبيئة الطبيعية تخلق مختلف نواحي الحياة أو طرز المعيشة في المجتمع، والتي تجبر الدولة على اتخاذ الكيفية المناسبة معها في قوانينها الخاصة بها. وبذلك تكون الحكومة تعبيراً واستجابة للبيئة الطبيعية.

لكن لا بد من القول إن هذه الأمور التي يرى مونتسكيو أنها استجابة للبيئة الطبيعية (الرق، العبودية السياسية، حال النساء، التجارة... الخ)، ليست الحكومة منفعلة فيها فقط ـ كما يصورها ـ **بل هي فاعلة فيها، فليس الرق أو العبودية السياسية أو التجارة أو حال النساء في معزل عن التأثر بالحكومة، بل إن تأثير الحكومة فيها أكثر بكثير من تأثير البيئة الطبيعية.**

إلا أن مونتسكيو ـ وكما رأينا ـ يجعل البيئة الطبيعية مصدراً للحكومات بأنواعها، فهي التي تفرض عليها استجابات محددة تتخذ شكل قوانين تشكل بمجموعها الحكومة.

فالبيئة الطبيعية عند مونتسكيو هي أصل القوانين، أي هي ما يكونها، أي أنها روح الشرائع، وهي التي قصدها في كتابه وسماه بها (روح الشرائع).

فالبيئة الطبيعية هي مصدر قوانين المجتمع، وهي سابقة على القوانين الوضعية لأنها - أي القوانين الوضعية - عنها تصدر، وبذلك نحن نختلف مع الدكتور عبد الكريم اليافي إذ يقول: "إن القوانين باعتقاد مونتسكيو نسبية فهي تتعلق بشروط مادية واقتصادية كالإقليم، خصب الصقع واتساعه، وعدد السكان ونوع أعمالهم

من صيد وتربية مواشٍ وفلاحة، وتتعلق بشروط روحية وخلقية كديانتهم ونصيبهم من الحرية وتقاليدهم العامة، وتتعلق بالمبادئ النفسية الثلاثة القائمة عليها الحكومات، إذ تقوم الملكية على حب المجد والشرف، ويقوم الحكم الجمهوري الديمقراطي على الفضيلة المدنية، ويقوم الاستبداد على الرعب"(٧٠).

فالقوانين عند مونتسكيو ليست نسبية فهذه الشروط المادية التي يذكرها (الياڤي) كلها تأتي بما يتناسب والبيئة الطبيعية، فالقوانين المتعلقة بها استجابة للبيئة الطبيعية.

إذاً البيئة الطبيعية هي مصدر القوانين، التي يخضع لها المجتمع، وهي سابقة على القوانين الوضعية، لأن هذه الأخيرة عنها تصدر، والبيئة الطبيعية ـ كما نعلم ـ هي من خلق (اللّه) فهي وما ينجم عنها من نتائج طبيعية لها (حكومات مستبدة ـ حكومات جمهورية، حكومات ملكية) هي إرادة (اللّه) ومشيئته التي يجب أن تتبع وتطاع.

(فاللّه) هو الذي جعل الإقليم حاراً في أفريقية وآسيا، وهو الذي جعل الإقليم في أوروبا بارداً. وهو الذي جعل القسمة الطبيعية لبلدان آسية متسعة المساحة، ولأوروبا متوسطة المساحة. وبالتالي الحكومات في كلٍ من هذه البلدان هي عبارة عن مشيئة (اللّه) التي يجب أن تطاع.

وهذا هو اكتشاف مونتسكيو، الذي كان يرجو بنشره أن يرجع الناس إلى مشيئة (اللّه)، وهو حسب اعتقاده (الحكومة الملكية)، لكن هذا الذي سبق قوله من مونتسكيو كان عن تأثير البيئة الطبيعية في خلق طبائع الحكومات. فماذا عن تأثير الحكومات في المجتمع؟!..

هل تؤثر بدرجة واحدة وبكيفية واحدة، أم أن الأمر يختلف من حكومة إلى أخرى؟!.. هذا ما سنبحثه في الفصل القادم من دراستنا.

هوامش الفصل الثالث

١ ـ الأدهمي، محمد مظهر، دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث، ط (١)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، (١٩٨٤)، ص (٥٠).

٢ ــ مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، ط(١)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٨٣)، ص (٣٢، ٣٣).

٣ ـ المرجع السابق، ص (٧).

٤ ـ الأدهمي، محمد مظهر، دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص(١٥).

٥ ــ مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، ط(١)، مرجع سبق ذكره، ص (٨).

٦ ــ بالمر، روبرت، الثورة الفرنسية وامتداداتها، ترجمة هنرييت عبودي، ط(١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٢)، ص(٥٦).

٧ ـ لوك، جون، هيوم، ديفيد، روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، دار سعد للطباعة والنشر، مصر، (١٩٦٦)، ص (١٠).

٨ ـ الأدهمي، محمد مظهر، دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص(٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨).

٩ ــ مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي، ط(١)، مرجع سبق ذكره، ص (١٤).

١٠ ــ ريمون، رينيه، النظام القديم والثورة الفرنسية، ترجمة: علي مقلد، ط(١)، مؤسسة نوفل، بيروت، (١٩٨٤)، ص (٨٢).

١١ ـ الأدهمي، محمد مظهر، دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص (٥١).

١٢ ـ ريمون، رينيه، النظام القديم والثورة الفرنسية، مرجع سبق ذكره، ص (٨١).

١٣ ـ سوبول، ألبير، الثورة الفرنسية، ترجمة: غسان شديد، المنشورات العربية، بيروت، (١٩٨٠)، ص (٦).

١٤ ـ عوض، لويس، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٩٢)، ص(٦٢).

١٥ ـ هامبس، نورمن، التاريخ الاجتماعي للثورة الفرنسية، ترجمة: فؤاد أندرواس، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (١٩٦٣)، ص(١٩).

١٦ ـ مؤنس، حسين، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها، مرجع سبق ذكره، ص (٤٤).

١٧ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، (١٩٥٣)، المجلد الأول، ص (١١).

١٨ ـ المصدر السابق، ص (١١، ١٢).

١٩ ـ المصدر السابق، ص(١٢).

٢٠- Pritchard E.E. Evans Social Anthropology Universal Book Stall NewDelhi 1992 page 1060.

٢١ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣).

٢٢ ـ المصدر السابق، ص (٤).

٢٣ ـ المصدر السابق، ص (١٣).

٢٤ ـ المصدر السابق، ص (١٤).

٢٥ ـ شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط (١)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٨٥)، ص (٤٠٦).

٢٦ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣).

٢٧ ـ المصدر السابق، ص (٤).

٢٨ ـ المصدر السابق، ص(٣٢٩ ـ ٣٣٠).

٢٩ ـ المصدر السابق، ص(٣٣٢).

٣٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٣٢ ـ ٣٣٣).

٣١ ـ المصدر السابق، ص(٣٣٣).

٣٢ ـ المصدر السابق، ص(٣٣٤ ـ ٣٣٥).

٣٣ ـ انظر: الباب الثامن والعشرون، الباب الثلاثون، الباب الحادي والثلاثون.

٣٤ ـ انظر مثلاً: جيبون، إدوارد، اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد علي أبو درة، ط (٢)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٩٧)، الجزء الأول، ص(١٤٧). وانظر: فولتير، الرسائل الفلسفية، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، (١٩٥٩)، ص (٤٥).

٣٥ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣٣٥).

٣٦ ـ المصدر السابق، ص(٣٣٩).

٣٧ ــ التبريزي، ابن الخطيب، شرح المعلقات العشر المذهبات، دار الأرقم، بيروت، بدون تاريخ، ص (١٠١).

٣٨ ــ الزوزني، عبد الله الحسن بن أحمد، شرح المعلقات السبع، ط (١)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٩٨)، ص(١٧١).

٣٩ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع: مصدر سبق ذكره، ص (٣٥٥ ـ ٣٥٦).

٤٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٥٦ ـ ٣٥٧).

٤١ ــ لوك، جون، الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، دون تاريخ، ص (٢٨).

٤٢ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٤٤٤).

٤٣ ـ المصدر السابق، ص (٣٥٧).

٤٤ ـ المصدر السابق، ص (٣٧٣ ـ ٣٧٤ ـ ٣٧٥).

٤٥ ـ المصدر السابق، ص (٣٧٥).

٤٦ ـ المصدر السابق، ص (٣٧٦).

٤٧ ـ الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي، الجزء الثامن، جامعة ابن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (١٤١٩ هـ)، ص (٦٧٥).

٤٨ ـ المرجع السابق، ص (١٦٤).

٤٩ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣٨٠ ـ ٣٨١).

٥٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٩١).

٥١ ـ المصدر السابق، ص (٣٩١ ـ ٣٩٢).

٥٢ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٤ ـ ٣٩٥).

٥٣ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٥ـ ٣٩٦).

٥٤ ـ انظر: الباب الحادي والعشرين، الفصل الثامن، الفصل التاسع.

٥٥ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص(٣٢٧).

٥٦ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣٩٨ ـ ٣٩٩).

٥٧ ـ المصدر السابق، ص (١٨٢ ـ ١٨٣ ـ ١٨٤ ـ ١٨٥).

٥٨ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٦ ـ ٣٩٧ ـ ٣٩٨).

٥٩ ـ المصدر السابق، ص (٤٦١).

٦٠ ـ الحويري، محمود محمد، رؤية في سقوط الإمراطورية الرومانية، دار المعارف، مصر، (١٩٨١)، ص (١٠٧ ـ ١٠٨).

٦١ ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٧٦)، ص (٦٢).

٦٢ ـ مدني، صلاح، تاريخ العصور الوسطى في أوروبا، مطبعة الإنشاء، دمشق، (١٩٧٣)، ص (٣٥).

٦٣ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، الجزء الثاني، مصدر سبق ذكره، ص (٢٩ ـ ٣٠).

٦٤ ـ المصدر السابق، ص (١٤٥).

٦٥ ـ المصدر السابق، ص (١٩٩ ـ ٢٠٠).

٦٦ ـ المصدر السابق، ص (٢٠٠ ـ ٢٠١).

٦٧ ـ المصدر السابق، ص (٢٠١).

٦٨ ـ المصدر السابق، ص (١٧٨ ـ ١٧٩).

٦٩ ـ المصدر السابق، ص (٤٦٦).

٧٠ ـ اليافي، عبد الكريم، تمهيد في علم الاجتماع، ط(٤)، مطبعة جامعة دمشق، (١٩٦٤)، ص (١٤٧).

الفصل الرابع

طبائع الحكومات عند مونتسكيو

أولاً، معنى طبائع الحكومات:

يرى مونتسكيو أن (الحكومات ثلاثة أنواع: الجمهورية والملكية والمستبدة، ويكفي لاكتشاف طبيعة الحكومات ما عند أقل الناس ثقافة من فكر عنها، وافترض ثلاثة تعاريف، بل ثلاثة أمور ومنها: أن الحكومة الجمهورية هي التي تكون السلطة ذات السيادة فيها للشعب جملة أو لفريق من الشعب فقط، وأن الحكومة الملكية هي التي يحكم فيها واحد ولكن وفق قوانين ثابتة مقررة، وذلك بدلاً مما في الحكومة المستبدة من وجود واحد بلا قانون ولا نظام فيجر الجميع على حسب إرادته وأهوائه، وذلك ما أدعوه طبيعة **كل حكومة**)[1].

ويقسم مونتسكيو الحكومة الجمهورية إلى نوعين: وهما الديمقراطية والأرستقراطية ويميز بينهما بقوله: "إذا كانت السلطة ذات السيادة في الجمهورية في قبضة الشعب جملة **سمي هذا ديمقراطية، وإذا كانت السلطة ذات السيادة قبضة فريق من الشعب سمي هذا أرستقراطية**"[2].

نلاحظ هنا اعتبار مونتسكيو الأرستقراطية نوعاً من الحكومة الجمهورية، في حين أن الأرستقراطية شكل من أشكال الحكومات قائم بنفسه ولا يجوز اعتباره على أنه نوع من أنواع الحكم الجمهوري، (فالأرستقراطية تعرف بأنها: نظام سياسي يتميز بأن يتولى الحكم تبعاً له طبقة من النبلاء أو أفراد من الطبقة الخاصة ويكون احتكاراً لهم. وأرستقراطية كلمة يونانية مكونة من (ممتاز) حكم) والحكم الأرستقراطي مبني على أساس أن بعض الأفراد أصلح من غيرهم للسيادة وأبرز عيوبه الميل إلى الاستبداد وعدم تمثيل الإرادة الشعبية) [3].

أما الجمهورية فتعرف بأنها: (نظام من أنظمة الحكم الديمقراطي، وهو الحكم الذي يقوم على مبدأ حكم الشعب للشعب، ويتميز النظام الجمهوري بأن رئيس الدولة ينتخب في فترات دورية، والنظام الجمهوري أقرب النظم إلى المبدأ الديمقراطي من حيث أن الإرادة الشعبية توضع موضع التنفيذ الفعلي على أساس أنها المرجع النهائي في اختيار رئيس الدولة وهي التي تراقب سلوكه خلال فترة الحكم المحدودة تمهيداً لإعادة أو لعدم إعادة هذا الانتخاب) [4].

وإذا كان لابد من مقاربة الحكومة الأرستقراطية مع أنواع الحكومات الأخرى، فإننا نجدها أقرب ما تكون إلى الحكومة الملكية، باعتبار الملكية تقوم على احتكار السلطة في أسرة واحدة والأرستقراطية تقوم أيضاً على احتكار السلطة ولكنه احتكار ضمن مجموعة من الأسر وليس **ضمن أسرة واحدة.**

وخير مثال على التقارب ما بين الحكومة الملكية والأرستقراطية ما شهدته أوروبا في العصور الوسطى من شكل للحكم عرف باسم (الملكية **الأرستقراطية) التي قامت بعد تفتت الامبراطورية** الرومانية والغزوات البربرية وغزوات النورمانديين، فتشتت أوروبا إلى إقطاعات عديدة، ولم يكن الملوك يملكون إلا سلطات ضعيفة جداً خارج **مناطق نفوذهم وتدريجياً اكتسبوا بعضاً من السلطة واستقر توازن نسبي.**

فالملك في الأرستقراطية (حَكَمْ) إنه حكم يمارس سلطات فعلية ومهمة ولكن تحدها سلطات الأرستقراطية، وظهرت أحياناً هذه الميزة التحكيمية أحياناً عبر الجمع بين الانتخاب والوراثة. إن فكرة ملك يختاره الأسياد الكبار من بينهم، كما يختار الكارديناليون البابا، انتشرت كثيراً في أوروبا في عصر ما بعد تطبيقها في فرنسا في الأصل مع (كلوفيس)، ولكن عادت إلى الظهور من جديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) [٥].

ويمكن اعتبار الحكومة الأرستقراطية مرحلة متوسطة ما بين الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية ولكن لا يمكن اعتبارها نوعاً من أنواع الحكم الجمهوري، كون السلطة فيها محتكرة وليست متداولة.

ومن المحتمل أن مونتسكيو ذهب إلى اعتبار الأرستقراطية نوعاً من الجمهورية لكي ينتقد الجمهورية بالإيماء إلى أنها لم تكن تعرف النجاح لولا احتواؤها على بعض المبادئ التي تحتويها الملكية وهي احتواؤها على الأشراف المسيطرين على السلطة فيها، أي أنه ـ وكما سوف نلاحظه ـ يعتبر عامل النجاح في الجمهورية (الأرستقراطية) والملكية هي وجود طبقة من الأشراف تتمتع بالحرية والقوة، وهذا الشرط عنده عامل نجاح أي حكومة.

وكذلك نلاحظ تأكيده في طبيعة الحكومة الملكية على وجود قوانين ثابتة مقررة. في حين أننا نعلم أن الملكيات ولاسيما المطلقة تعاني من ضعف سلطة القوانين

فيها ولاسيما القوانين التي تحد من سلطة الملك أو الاشراف (ما دامت قد ظهرت في الأصل على أساس أن الملوك يستمدون سلطانهم من (الله) وأنهم خلفاؤه ﷻ على هذه الأرض فقامت نظرية الحق الإلهي تدعم سلطانهم وعدم مسؤوليتهم أمام شعوبهم) [٦].

وقد جاء تأكيد مونتسكيو هنا ، على أن الحكومة الملكية رغم أنه يحكم فيها واحد إلا أنه يحكم وفق قوانين ثابتة مقررة، رداً على المفكرين في عصره الذين كانوا يتهمون الملكية بضعف القوانين ولاسيما تلك التي تحد من سلطة الملك، فقد كتب (جون لوك) مثلاً ـ وهو من أبرز فلاسفة العقد الاجتماعي ـ مبيناً أن الملكية المطلقة لا تتفق والمجتمع المدني يقول: (يستطيع الرعايا في الملكيات المطلقة ـ كما في أنواع الحكم الأخرى في العالم ـ أن يلجؤوا إلى القانون والقضاة للحكم في أي خلاف ولردع أي عنف قد يحدث بين الرعايا أنفسهم، بين الواحد منهم والآخر، ويعتقد أن من يحاول إلغاءه يستحق أن يوصم بأنه عدو للمجتمع وللجنس البشري. بيد أن كون هذا يرجع إلى حب حقيقي للجنس البشري والمجتمع وإلى ذلك البر، الذي يجب على كل واحد نحو الآخر، أمر يوجد من الأسباب ما يجعله موضع شك. لأن ذلك ليس أكثر مما قد يفعله، بل ولابد أن يفعله بطبيعة الحال، كل شخص يحب لنفسه القوة أو الربح أو العظمة، إذ أن السيد يمنع تلك الحيوانات، التي تعمل وتشقى من أجل رضائه وفائدته من أن تؤذي بعضها البعض، وهكذا يوليها عنايته، لا لحبه لها، ولكن لحبه لنفسه ولما تدره عليه من ربح.

لأنك إذا سألت أي ضمان هناك أو دفاع يوجد في مثل هذه الحالة ضد ما قد يرتكبه ذلك الحاكم المطلق من أعمال العنف والاضطهاد؟ فإن مجرد هذا السؤال لا يتسامح فيه. وهم على استعداد لأن يقولوا لك: إن السعي وراء السلامة عقابه الموت. وسيعترفون بأنه يجب أن يكون هناك بين الفرد والفرد من الرعايا إجراءات وقوانين وقضاة لتوفير السلام والأمن بينهم. أما فيما يتعلق بالحاكم، فإنه يجب أن يكون مطلقاً، وهو فوق جميع مثل هذه الأوضاع، فلأن لديه القوة على أن يرتكب أعمالاً أشد إيذاء وظلماً، فإنها تكون صواباً عندما يرتكبها. أما أن تسأل كيف يمكن حمايتك من الضرر والإيذاء إذا جاءك من هذا الجانب عندما يرتكبها صاحب اليد الأقوى، فسرعان ما يعتبر سؤالك صوت الفرقة والتمرد. كما لو كان

الناس قد اتفقوا عندما هجروا حالة الطبيعة، ودخلوا المجتمع، على أن يخضعوا جميعاً لسلطة القانون باستثناء واحد منهم، وأن يحتفظ وحده بكل حرية الحالة الطبيعية وقد ضاعفتها القوة وأضفت عليها حصانة شرعية. إن ذلك بمثابة الاعتقاد بأن الناس من الغباء بحيث يبذلون جهدهم لتجنب ما قد يصيبهم من أذى من القطط أو الثعالب، ولكنهم يرضون بأن تلتهمهم السباع، بل ويجدون في ذلك سلامتهم) [٧].

وفي **تحديد** مونتسكيو لطبيعة الحكومة المستبدة يقول: يحكم فيها واحد، ولكن بدون قانون، ولا نظام بل بحسب إرادته وأهوائه. ويرى (التوسير): (إن هذا النوع من الحكومات، الذي ابتدعه مونتسكيو هو كاريكاتير الهدف منه الإرهاب والبناء من خلال إثارة الاشمئزاز بالذات) [٨].

لكن الأرجح هو أن مونتسكيو كان يحاول أن يلصق هذا النوع من الحكومات بالشرق، وقد وجدناه يحاول تقديم أسباب ومبررات لذلك. وهو بكل ذلك يحاول نفي تهمة الاستبداد عن النظام الملكي في أوروبا، ففي فرنسا كانت الحكومات الاستبدادية هي الطابع المميز للنظم الملكية القديمة، ومن الكتاب والفلاسفة الفرنسيين من برر هذا الاستبداد بدعوى أن الملك هو مصدر القوانين له أن يأمر وينهي دون أن يلتزم بقاعدة معينة، وهناك من زعم لهم بحق التفويض الإلهي، وأن الحاكم أو الملك هو ظل (الله) في الأرض، وأنه يحكم بمشيئة إلهية حتى وصل الأمر بأحد ملوك فرنسا (لويس الرابع عشر) حداً قال فيه قولته المشهورة:(أنا الدولة والدولة أنا)[٩].

ثانياً: القوانين المشتقة من طبائع الحكومات:

١ ـ القوانين المشتقة من طبيعة الحكومة الجمهورية:

أ ـ القوانين الخاصة بالديمقراطية:

حق التصويت: من القوانين الأساسية في الديمقراطية عند مونتسكيو حق التصويت يقول: (والشعب في الديمقراطية هو المليك من بعض الوجوه وهو المرؤوس من وجوهٍ أخرى. ولا يمكن أن يكون ملكياً إلا بأصواته التي هي عزائمه، وإرادة

السيد هي السيد نفسه، ولذا تكون القوانين، التي تقرر حق التصويت أساسية في هذه الحكومة) [١٠].

إلا أن مونتسكيو يرى ضرورة تحديد من يحق لهم التصويت، فهو عنده لا يمكن أن يكون حقاً عاماً لكل المواطنين يقول: (ومن الضروري تعيين عدد الأهلين، الذين تؤلف المجالس منهم، وإلا أمكن جهل كون الشعب أو قسم منه فقط قد تكلم، فكان لابد من عشرة آلاف مواطن في إسبارطة وفي روما... لم يحدد ذلك العدد قط فكان هذا من عوامل خرابها)[١١].

ويرى مونتسكيو أن من الواجب على الشعب ـ بعد تحديد من يحق لهم الانتخاب ـ أن ينتخب وزراءه ومجلساً يمثل الشعب: (وعلى صاحب السلطة العليا الشعب أن يصنع بنفسه كل ما يحسن صنعه وعليه أن يصنع بواسطة وزرائه مالا يحسن صنعه، ولا يكون وزراؤه له مطلقاً إذا لم يعينهم ويكون تعيين الشعب لوزرائه أي لحكامه، مبدأً أساسياً لدى هذه الحكومة إذاً.

ويحتاج كالملوك، حتى أكثر من الملوك، أن يقاد من قبل مجلس أو سنات، ويجب على الشعب ألا ينتخب أعضاء هذا المجلس حتى يثق بهم، وذلك بأن يختارهم بنفسه كما في أثينا أو بواسطة من ينصب من الحكام لانتخابهم كما كان يقع في روما أحياناً)[١٢].

ولكن هنا نتساءل:

هل يتألف الوزراء وأعضاء المجلس، الذي يمثل الشعب من أبناء الشعب؟. يرى مونتسكيو أنه لا يجب أن يدخل في عضويتها أحد من عامة الشعب ويورد الأسباب التالية:

١ ـ لا يعرف أبناء عامة الشعب كيف تدار الأعمال ولا الأوقات والفرص المناسبة التي يمكن الانتفاع بها.

يعبر عن ذلك بقوله: "والشعب يورث العجب في اختيار من يجب أن يفوض إليهم قسماً من سلطته. وليس عليه أن يقوم بغير أشياء لا يمكن أن يجهلها وبغير أمور تقع تحت إدراكه، فالشعب يعرف جيداً أن رجلاً ما كان في الحرب غالباً وأنه نال هذا الفوز أو ذلك الفوز، فيكون الشعب إذن عظيم القدرة على انتخاب قائد، والشعب

يعلم أن قاضياً ما مواظب وأن كثيراً من الناس ينصرفون من محكمته راضين عنه وأنه لم يدن بالارتشاء فيكون لدى الشعب من القدرة إذاً ما يكفي لانتخاب قاض، والشعب يقف نظره جاه أحد أبناء الوطن أو غناه فيكفي هذا لاختيار ناظر للأبنية و الملاعب وجميع هذه الأشياء هي أمور يطلع عليها الشعب في الميدان العام أحسن من إطلاع ملك عليها في قصره، ولكن أيعرف إدارة عمل وتبين المواقع والفرص والأوقات المناسبة للانتفاع بها؟ كلا إنه لا يعرف ذلك... ومن المعلوم أن الشعب في روما- وإن انتحل حق رفع العوام إلى المناصب- لم يستطع أن يوطن نفسه على انتخابهم، وإنه وإن أمكن في أثينا اختيار الحكام من جميع الطبقات وفق قانون أريستيد لم يحدث قط- على رواية إكز ينوفون- أن طلب العوام من المناصب ما قد يهم سلامته ومجده. وكما أن معظم الأهلين الذين لديهم من الأهلية ما يكفي للانتخاب، ليس لديهم من الأهلية ما يكفي ليكونوا منتخبين، لم يكن الشعب الذي عنده من القدرة ما يقدّر به إدارة الآخرين أهلاً للإدارة بنفسه"(١٣).

٢ ـ لا يعرف الشعب التوسط في تسيير الأمور:

يقول: "ويجب أن تسير الأمور، ويجب أن تكون على شيء من الحركة غير بالغ البطء ولا السرعة، ولكن الشعب يكون كثير الحركة أو قليلها على الدوام فمما يحدث أحياناً أن يقلب كل شيء بمئة ألف ذراع، ومما يحدث أحياناً ألا يسير بمئة ألف قدم إلا كالحشرات"(١٤).

ولهذه الأسباب يرى مونتسكيو ضرورة إبعاد الأشخاص من عامة الشعب عن إدارة المجتمع، ويقترح لتحقيق ذلك الإجراءات التالية لتنظيم العملية الانتخابية في الدولة الشعبية:

١) ـ تقسيم من لهم حق التصويت في الأمة إلى عدة طبقات:

يقول: "وفي الدولة الشعبية تقسم الأمة إلى بعض الطبقات، وفي الوجه الذي تم به هذا التقسيم امتاز عظماء المشترعين، وعلى ذلك توقف دوام الديمقراطية وازدهارها في كل حين. وقد اتبع سرفيوس توليوس روح الأريستوقراطية في تركيب طبقاته، وفي تيتوس ليفيوس وفي داليكارناس نرى كيف وضع حق التصويت بين أيدي الأعيان من الأهلين، وقد قسم شعب روما إلى (١٩٣) مئوية يتألف منها ست طبقات،

فوضع الأغنياء في المئويات الأولى، ولكن بأقل عدد ووضع الأقل غنى في المئويات التالية، ولكن بأكثر عدد، وألقى جميع جمهور المعوزين في أخرها، وبما أن لكل مئوية صوتاً واحداً فقط كانت الوسائط والثروات هي التي تقوم بالتصويت مفضلة على الأشخاص.

وقسم سولون أهل أثينا إلى أربع طبقات، وكان سولون يسير بروح ديمقراطية فلم يضع هذه الطبقات تعييناً لمن يجب أن يكونوا ناخبين، بل لتعيين من يمكنهم أن يكونوا منتخبين، وهو إذ ترك لكل واحد من الأهلين حق الانتخاب أراد إمكان انتخاب قضاة في كل واحدة من هذه الطبقات الأربع، غير أنه لم يمكن اتخاذ الحكام من سوى الطبقات الثلاث الأولى حيث كان الأهلون موسرين"(١٥).

٢) ـ تنظيم طريقة ممارسة التصويت:

يرى مونتسكيو أن طريقة التصويت يجب أيضاً أن تصاغ بشكل يحول دون وصول أبناء عامة الشعب إلى إدارة المجتمع، ويقترح الإجراءات التالية:

آ ـ تحديد مبدأ الانتخاب بطريقة القرعة:

يقول في ذلك: "بما أن تقسيم من لهم حق التصويت قانون أساسي في الجمهورية فإن طريقة ممارسة هذا التصويت قانون أساسي آخر.

والتصويت بالقرعة من طبيعة الديمقراطية، والتصويت بالاختيار من طبيعة الأريستوقراطية. والقرعة هي طريقة انتخاب لا تغم أحداً، فهي تدع لكل مواطن أملاً معقولاً في خدمة وطنه، ولكن بما أنها ناقصة بنفسها غالى المشترعون في تنظيمها وتقويمها.

وفي أثينا سن سولون مبدأ التعيين بالاختيار لجميع المناصب العسكرية ومبدأ الانتخاب بالقرعة لمناصب السنات والقضاء، وقد أراد أن تكون بالاختيار مناصب الحكام التي تستلزم نفقة عظيمة وأن تمنح الأخرى بالقرعة.

بيد أنه ارتأى إصلاح القرعة، فنص على عدم إمكان الانتخاب من غير من يحضرون وعلى امتحان من ينتخب من قبل قضاة، وعلى استطاعة كل واحد أن يتهمه بعدم الأهلية فكان هذا شاملاً للقرعة والاختيار معاً، وهكذا إذا أتم الرجل

مدة عضويته وجب أن يعاني حكماً آخر حول الوجه الذي سلكت عضويته فيه، وهكذا كان لغير ذوي الأهلية أن يكرهوا تقديم أسمائهم للاقتراع"(١٦).

ب ـ تحديد مبدأ الانتخاب سراً:

يقول في ذلك: "ومن المسائل الكبرى كون التصويت علانية أو سراً، ومن قول شيشرون أن القوانين التي جعلت الاقتراع سرياً في أواخر الجمهورية الرومانية كانت من أعظم أسباب سقوطها، وبما أن هذا يزاول على أنواع في جمهوريات مختلفة فإليك ما ينبغي أن يفكر فيه حول هذا كما يرى. لامراء في أن الشعب إذا ما صوت وجب أن يكون هذا جهاراً، ويجب أن يعد هذا قانوناً أساسياً للديمقراطية، ويجب أن ينور الأعيان الشعب الصغير وأن يردع هذا الشعب برصانة بعض الوجوه، وهكذا قضي على كل شيء في الجمهورية الرومانية بجعل التصويت سراً، وعاد لا يمكن تنوير رعاع ضالين، ولكن التصويت لا يكون سرياً كثيراً عندما يقدم فريق الأشراف أصواته في أريستوقراطية أو يلقي السنات أصواته في ديموقراطية لما لا تكون هنالك مسألة غير منع المكايد"(١٧).

ومن القوانين المشتقة من طبيعة الديموقراطية سن الشعب القوانين: يقول: "وكذلك يعد قانوناً أساسياً للديمقراطية وضع الشعب قوانينه وحده، ومع ذلك يوجد من الأحوال ألف تقضي الضرورة فيها بأن يسن السنات قوانين حتى أن الملائم في الغالب أن يختبر قانوناً قبل اشتراعه، وقد كان نظام روما ونظام أثينا على جانب عظيم من الحكمة فقد كانت لأحكام السنات قوة القانون مدة عام وهي لا تصبح دائمة إلا بإرادة الأمة"(١٨).

إن مونتسكيو في شرحه للقوانين المشتقة من طبيعة الديمقراطية كان يحاول الرد على المفكرين الأحرار في عصره، الذين كانوا يؤكدون على حق الناس الطبيعي في الحرية والمساواة، فقد كتب (جون لوك) يقول: "لكي نفهم السياسة على الوجه الصحيح ـ بعد الرجوع إلى نشأتها يجب علينا أن نراعي الحال، التي عليها الناس بالفعل: وهي الحرية المطلقة في تسيير دفة أعمالهم، والتصرف في ممتلكاتهم وأشخاصهم حسب ما يرونه موافقاً لهم ــ في نطاق قانون الطبيعة دون مطالبتهم بالتخلي عن شيء ، أو الاعتماد على إدارة أي شخص آخر.

كما تعني المساواة أمام السلطة وأمام القضاء، دون أن ينعم أحد بأكثر مما ينعم به غيره، فمن الواضح أن المخلوقات المتساوية في المرتبة والنوع، والمتساوية في فرصها أمام الطبيعة، لا بد أن تتساوى فيما بينها دون ما تبعية أو خضوع"[١٩].

ويؤكد (جون لوك) على أن السلطة مستمدة من الشعب والقائمون عليها موكلين من قبله لكي يعملوا على تحقيق مصالح الشعب الذي وكلهم بها: (خلق الناس بطبعهم أحراراً، متساوين، مستقلين. ولم يحرم أحد من هذا الحق أو يخضع لأي سلطان سياسي دون رضاه، وهو رضا يتفق فيه مع آخرين، فيتحدون في جماعة واحدة من أجل راحتهم وسلامتهم، وحتى يسود الوئام فيما بينهم ويتبادلون المنافع، كما أن اتحادهم فيه قوة لهم تعينهم على مواجهة الأخطار المشتركة.

وبوسع أي عدد من الرجال أن يقدموا على هذا، حيث أنه لن ينتقص من حريتهم الخاصة الطبيعية. وهكذا فإن اتفاقهم على تكوين حكومة أو جماعة يعني اتحادهم وتكوينهم كياناً سياسياً للأغلبية حق التمثيل فيه، وكذلك بالنسبة للآخرين.

وعندما يتحد عدد من الأفراد في جماعة واحدة عن اختيار وطواعية، فإن هذه الجماعة تصبح كياناً واحداً ذا سلطة واحدة قائمة على رغبة الأغلبية، فهذا الذي يمثل الجماعة إنما ينوب في ذلك عن أفرادها وبموافقتهم)[٢٠].

وعندما لا يلتزم أصحاب السلطة بمصلحة المجتمع، فإن (جون لوك)يدعو إلى خلعها، يقول: "فللشعب الحق أن يخلع عنوة أية قوة تحاول أن تصرفه عما هو ضروري للمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب وبقاؤه. لأن علاج القوة غير المشروعة في جميع الأحوال والأوضاع هو معارضتها بالقوة. فمن يلجأ إلى استخدام القوة غير المشروعة يبيت في حال حرب، من حيث هو معتدٍ فيسوغ عندها معاملته كما يستحق"[٢١].

وقد استند مونتسكيو في رفضه لحق الشعب في المساوة، إلى وضع الجمهوريات القديمة في اليونان وفي روما ـ فكما رأينا ـ كان يعود إلى تاريخ هذه الجمهوريات ليدلل على صحة ما يدعو إليه.

لكنه وكما نعلم أن تلك الجمهوريات لم تبلغ مستوى الكمال السياسي للنظام الجمهوري من حيث هو نظام يقوم على الحرية والمساواة بين أبناء الوطن الواحد. وبقيت كما شرح مونتسكيو تتجه فيها القوانين لصالح الطبقات العليا من المجتمع أو الأشراف إلا أن وجود هذا الواقع في الجمهوريات القديمة لا يعني ضرورة الالتزام به في كل نظام جمهوري، فهو جانب قصور فيها وليس جانب كمال.

وفي عصر مونتسكيو أدرك المفكرون الأحرار ذلك، فنجدهم يدعون إلى المساواة التامة غير المنقوصة. وقد رأينا ذلك في النصوص التي نقلناها تواً (لجون لوك). فلم تكن دعوتهم إلى الجمهورية تعني بقاء السلطة في يد الأشراف، بل كانت دعوة إلى أن تكون السلطة من الشعب وللشعب.

وهكذا لا يحق لمونتسكيو أن يدعو إلى استبعاد الشعب عن السلطة، كون ذلك كان قائماً في الجمهوريات القديمة.

وفي الحقيقة إن مونتسكيو يستفيد من واقع الجمهوريات القديمة هذا فلا يفتأ يستشهد به ليؤيد وجهات نظره الراديكالية. وكأن الجمهوريات القديمة هي الشكل الوحيد والأمثل للنظام الجمهوري.

أما رفض مونتسكيو حق الشعب في المساواة في التصويت وسن القوانين، بحجة عدم كفاءة أبناء عامة الناس على قيادة وإدارة المجتمع. فهم عاجزون ـ كما يرى مونتسكيو ـ عن معرفة الأوقات والفرص المناسبة وكيفية إدارة الأمور. فضلاً عن عجزهم عن السير بالوسطية المقبولة دون تسرع أو تباطؤ، حيث يسيرون إما مئة ألف ذراع فجأة أو يزحفون كالحشرات أحياناً أخرى.

من الواضح أن هذه الحجج ليست بالمقنعة، بل لا يمكن القبول بها. ذلك لأنه ـ كما نعلم ـ عندما تتوفر الظروف المناسبة لإنسان سواء كان من العوام أم من الأشراف لا شك في أنه يصبح قادراً على فعل ما يراد منه. فالطبيعة الإنسانية واحدة في كل البشر، إلا أن اختلاف الظروف هو ما يخلق التفاوت في الإمكانات عند البشر. وقد رأينا ذلك بشكل مفصل في مقدمة ابن خلدون.

فالظروف السيئة التي كان يعانيها أبناء عامة الشعب، هي بدون شك ما جعلهم يعانون العجز عن القيام بمهام إدارة المجتمع، وهكذا فُتِحَ المجال أمام الأشراف الذين راحوا يتذرعون لاستئثارهم بقيادة المجتمع بعجز أبناء عامة الشعب وجهلهم.

وإذا بحثنا عن أسباب هذا العجز لدى أبناء عامة الشعب وجدناها تكمن في طبيعة النظام السياسي، فعندما يستأثر الأشراف في ظل النظام الملكي- مثلاً- في ظروف نماء الشخصية الإنسانية وتطورها، ويحرم من هذه الظروف أبناء عامة الشعب، لا شك يصبح الأشراف يتمتعون بقدرات أكبر من أبناء الشعب.

ولكن عندما تطبق مبادئ الجمهورية في الحرية والمساواة، تتحسن ظروف عامة الشعب وبالتالي ترتقي إمكاناتهم، ولا يعود هناك مبرر لحرمانهم من أي دور كان في المجتمع. وبهذا لا يكون هناك خطر من فتح باب التصويت أمام الجميع، فالشعب عندها يعرف جيداً من يختار. ولا يكون هناك خطر من فتح باب الترشيح أمام الجميع لأنه لا يؤدي إلى حمل من ليس لهم المقدرة إلى إدارة المجتمع.

فتصور مونتسكيو لنتائج منح الشعب حق التصويت وسن القوانين جاء في ظل ظروف الملكية المستبدة التي كانت لا تزال قائمة في زمانه. وهذا النظام لاشك في أنه يفرض على عامة الشعب الجهل والتخلف. في حين أن حق التصويت وسن القوانين لعامة الشعب يكون في الديمقراطية الشعبية وليس في ظل الملكية المستبدة، وهذه النقطة المهمة هي التي غفل عنها مونتسكيو أو تغافل.

وهكذا فإن مونتسكيو إذ يجعل عدم المقدرة لأبناء الشعب سمة لازمة لهم، وبالتالي مبرراً لاستبعادهم. فإن الأمر ليس كذلك. ذلك لأن الإمكانات نتاج للظروف المحيطة، فهو تصور حال أبناء الشعب في ظل الديمقراطية الشعبية كما هو في ظل الملكية المستبدة في عصره، وفكر في نتائج قانون التصويت وسن القوانين من قبل الشعب. فاستنتج أنه قانون خطر يجب تعديله لمصلحة المجتمع المتمثلة في استبعاد من ليس لهم المقدرة على إدارته. وهذا الاستنتاج مغلوط كون ظروف أبناء عامة الشعب ليست واحدة في ظل الملكية والديمقراطية الشعبية وتعميمه لم يكن موفقاً.

وهكذا يمكن القول: إن طبيعة الحكومة وظروف أفراد المجتمع وإمكاناتهم كل متكامل إلى حد كبير جداً. فكما أن نظام الملكية في زمان مونتسكيو لا يناسبه أن يكون أبناء عامة الشعب في إدارته لسوء ظروفهم المعاشية والثقافية... الخ، فإن الدولة الشعبية لا يناسبها وجود الأشراف فيها، ويناسبها فتح المجال أمام جميع أفراد المجتمع لإدارة المجتمع والمساهمة في قيادته، وبالتالي فإن قانون التصويت مناسب جداً في الدولة الشعبية كوسيلة لوصول الأفراد الأكثر كفاءة من أبناء الشعب أياً كانوا بشرط أن تكون لهم الكفاءة، وهو بالفعل إن وجد في ظل الملكية لابد من تحديده كثيراً بتأثير مبدأ الحفاظ على مصلحة المجتمع المتمثلة في إبعاد من ليس لهم الكفاءة والقدرة على القيام بإدارة المجتمع وقيادته. إلا أنه في ظل الدولة الشعبية لا يوجد مبرر لذلك، وبالتالي فإن دعوة مونتسكيو لتحديد قانون التصويت في الديمقراطية الشعبية عن طريق الآلية التي شرحها، وتحديد اشتراك الشعب في سن القوانين ليس لها ما يبررها. وهذا التصور عن أبناء عامة الشعب وبأنهم دائماً قاصرون، والذي كان منشؤة أن مونتسكيو لم يدرك حقيقة كون الشخصية نتاجاً للظروف المحيطة بها، وأن هذه الظروف تختلف من نظام إلى آخر، وهذا التصور رافق مونتسكيو دائماً واتخذه كمسلمة ركب عليها معظم نتائجه، وهذا ما سوف يجعل هجومه على الحكومة الجمهورية التي تقوم على مبدأ المساواة ومبدأ الحرية نوعاً من الجهد الضائع.

ب ـ القوانين الخاصة بطبيعة الأرستوقراطية:

يمكن تلخيص القوانين الخاصة بالأرستوقراطية ـ حسب مونتسكيو ـ إلى اثنين:

١ ـ تكون السلطة في الأرستوقراطية للأشراف:

يعبر عن ذلك بقوله: "تكون السلطة ذات السيادة في الأرستوقراطية قبضة عدد قليل من الناس وهؤلاء هم الذين يضعون القوانين وينفذونها، ولا يكون الشعب لديهم عند أقصى الدرجات إلا كالرعية لدى الملك في الملكية"(٢٢).

٢ ـ الامتناع عن اتخاذ طريقة التصويت بالقرعة:

(ولا يجوز أن يمنح التصويت فيها بالقرعة لما لا يكون له غير المحاذير، والواقع أنك إذا نظرت إلى حكومة قائلة بأشد الفروق المؤسفة لم تجدها أقل إثارة للمقت، إذا كان الاختيار بالقرعة، فالشريف لا الحاكم هو الذي يحسد)[٢٣].

نلاحظ تأكيد مونتسكيو على أن الأشراف هم قوام الحكومة الأريستوقراطية، وهم عند مونتسكيو ـ كما سوف نلاحظ ـ قوام أي حكومة من الحكومات حتى الديمقراطية الشعبية كما رأينا!.

ولا غرابة في ذلك ما دام مونتسكيو ينتمي إلى طبقة النبلاء الفرنسية التي أخذ عصر النهضة ـ كما رأينا ـ يجردها من مختلف امتيازاتها. لا بل إنها أصبحت تعاني من أزمة تطال وجودها برمته بعد أن كانت صاحبة الكلمة الأولى في المجتمع.

ولهذا نجده يؤكد هنا على أن طبيعة الأريستوقراطية تقتضي أن تكون السلطة فيها لطبقة الأشراف، وتقتضي أيضاً الامتناع عن التصويت بالقرعة، فالقرعة إذ كانت تحمل خطر وصول الرعاع الضالين إلى إدارة المجتمع وبالتالي خسارة المجتمع لمصالحه في الديمقراطية الشعبية، فإنها في الأريستوقراطية تعرض الأشراف للخطر كونهم موضع حسد دائم من قبل العوام ـ كما يرى مونتسكيو، فإذا وصل العوام إلى السلطة أساؤوا إلى الأشراف وعرضوا مصالحهم للخطر، فإن لم يستطيعوا إهانة الحكام أنفسهم فهم بوصولهم إلى السلطة يستطيعون إمضاء حسدهم وحقدهم في طبقة الأشراف، لذلك يوصي مونتسكيو قائلاً: "أحسن أريستوقراطية هي التي يكون فيها فريق الشعب، الذي لا نصيب له من الحكم من الصغر والفقر ما لا يكون معه للفريق المسيطر أية منفعة في اضطهاده، ومن ذلك أن (أنتيباتر) مُنع من حق التصويت في أثينا كل من ليس عنده ألفا درهم فأوجد أحسن أريستوقراطية يمكن أن تكون، وذلك لأن هذا المبلغ هو من الضآلة مالا يمنع معه غير أناس قليلين لا من يكون له بعض الوجاهة في المدينة"[٢٤].

٢ ـ القوانين المشتقة من طبيعة الحكومة الملكية:

آ ـ وجود سلطة الأشراف المتوسطة بين الملك والشعب:

يقول مونتسكيو: "تتكون من السلطات المتوسطة والتابعة والخاضعة طبيعة الحكومة الملكية، أي طبيعة الحكومة التي يحكم فيها واحد بقوانين أساسية،

وقد قلت السلطات المتوسطة والتابعة والخاضعة، لأن الأمير في الملكية هو في الواقع مصدر كل سلطة سياسية ومدنية، وتفترض هذه القوانين الأساسية بحكم الضرورة قنوات وسيطة تجري السلطة منها، وذلك لأنه إذا لم يوجد في الدولة غير ما لواحد من إرادة مؤقتة تابعة لهواها لم يمكن أن يستقر فيها أمر، ومن ثم لم يمكن أن يثبت فيها أي قانون أساسي كان.

وأقرب سلطة متوسطة تابعة إلى الطبيعة هي سلطة الأشراف: وهي تدخل من بعض الوجوه ضمن جوهر الملكية، التي تجد مثلها الأساسي في الكلمة: (لا ملك فلا أشراف، ولا أشراف فلا ملك) ولكن يوجد طاغية"[٢٥].

ب ـ وجود هيئة قانونية:

عبر عن ذلك بقوله: "ولا يكفي وجود مراتب متوسطة وحدها في الملكية، بل يجب وجود مستودع للقوانين أيضاً، ولا يكون هذا المستودع في غير الهيئات السياسية، التي تعلن القوانين حين وضعها وتذكر بها عندما تنسى، وما هو واقع من جهل الأشراف الطبيعي ومن غفلة هؤلاء، واستخفافهم بالحكومة المدنية يتطلب وجود هيئة تخرج القوانين بلا انقطاع من التراب المدفونة فيه، وليس مجلس الأمير مستودعاً ملائماً، فهو بطبيعته مستودع إرادة الأمير المنفذ المؤقتة، لا مستودع القوانين الأساسية، ثم إن مجلس الملك يتغير بلا انقطاع وهو ليس دائماً مطلقاً ولا يمكن أن يكون حافلاً، ولا يحمل من ثقة الشعب درجة رفيعة كافية أبداً، ولا يكون إذن قادراً على تنوير الشعب في الشدائد ولا على رده إلى الطاعة"[٢٦].

وفي الحكومة الملكية نلاحظ تشديد مونتسكيو على أهمية الأشراف (لا أشراف فلا ملك) فمونتسكيو (ينتمي لذلك الحزب المعارض اليميني ذي الطرف الإقطاعي، الذي لم يكن ليقبل بالانحطاط السياسي لطبقته)[٢٧]. لذلك لا غرابة في في أن يشدد مراراً على أهمية الأشراف لكن ما هو سر هذا الترابط في الوجود بين الملك والأشراف؟.

هل هي الحاجة إلى قنوات وسيطة بين الملك والشعب تجري من خلالها السلطة، كما يرى مونتسكيو ذلك؟.

وهل للأشراف بالفعل دور الضابط لهوى الأمير لكي يلتزم بالقانون؟

في الواقع أن طبقة الأشراف تسعى بشكل طبيعي إلى تحقيق مصالحها، ومصالحها ـ كما نعلم ـ متناقضة مع مصالح عامة الشعب، فهي لا تقبل مساواة نفسها معهم، في حين أن مصالح عامة الشعب في نيل حريتها وتطبيق حقها في المساواة. ولا يذكر لنا التاريخ أن الأشراف وقفوا ذات مرة مع عامة الشعب ضد الملك. فما هي مصلحة الأشراف في الدفاع عن العوام وإلزام الملك بالقوانين التي تحقق مصالحهم، على افتراض أنها موجودة، ويصعب أن يكون ذلك.

فالأشراف ليس لهم مصلحة في الدفاع عن طبقة تقوم مصالحهم ووجودهم على استغلالها، ومن جهة أخرى الملك ـ كما رأينا ـ ليس إلا واحداً من الأشراف نصبوه على أنفسهم ليعمل على تحقيق مصالحهم.

فطبقة الأشراف بما تملك من قدرة على التأثير على الملك وصلت حد عدم الاكتراث به، توجه حركة المجتمع دائماً باتجاه مصالحها، والتي لا تحقق مصالح مجموع المجتمع، مما يجعل الضعف والتخلف نصيب المجتمع دوماً، وبالتالي فإنه ليس من الصحيح قول مونتسكيو بأن مبرر وجود طبقة الأشراف في الملكية هو وظيفتها في رد الملك عن هواه إلى القوانين الثابتة والمستقرة.

وتفسير هذا القانون المشتق من طبيعة الملكية لا يكون بحاجة المجتمع إلى طبقة وسيطة بين الملك والعوام، بل إلى طبيعة نشوء النظام الملكي في أوروبا، فقد أقامت هذا النظام في أوروبا ـ كما مر معنا ـ الجماعات البربرية، التي غزت الإمبراطورية الرومانية، وبعد أن غلبت الرومان واستباحت بلادهم، أقامت هذه الجماعات الغازية، نظام الحكم في المجتمع بما يحقق مصالحها وليس مصالح الرومان المغلوبين، فالغالب لا يرضى أن يساوي نفسه بالمغلوب، ولا توجد قوة تجبره على ذلك حين تحقيقه للنصر، وبالتالي فإن هذه الجماعات هي ما شكل طبقة الأشراف التي استأثرت بخيرات المجتمع وإدارته، ورفعت أحد أفرادها ملكاً عليها ليعمل على ضمان مصالحها.

(فالنبلاء هم أخلاف المنتصرين أثناء الغزوات، أو الذين ثبتوا الانتظام العام خلال مرحلة فقدان الأمن، التي أتبعت انهيار الإمبراطورية الرومانية. لقد أخذوا أو أعطوا أفضل الأرضين مضيفين هكذا قوتهم الاقتصادية إلى وظائفهم العسكرية،

ثم ساعد كل من هذين العنصرين العنصر الآخر، فالنفوذ العسكري للنبلاء سمح لهم بالاحتفاظ بالأرض، وملكية الأرض سمحت لهم بصيانة الجيوش الخاصة، وخاصة حيازة الجياد الوسيلة الأساسية في الحروب)[٢٨].

فأهمية الأشراف في الملكية تعود إلى طبيعة نشوء هذا النظام في أوروبا كنظام قائم على مبدأ الغلب والقوة، فالحاجة دائماً إذاً قائمة لهذه الجماعة الغالبة لكي تحول دون سير الأمور في المجتمع لصالح المغلوبين. تماماً كما هو الحال في الملكيات، التي تحدث عنها ابن خلدون في القرون الوسطى الإسلامية، ووجدناه يؤكد على أهمية العصبية التي أسست الدولة، ويعزو انهيار الدولة إلى تراجع قوة هذه العصبية وضعفها.

فوجود الدولة هنا مرتبط بشخص من أقاموه، ومتى ما تخلى الملك عن هذه الطبقة التي أقامت الدولة ونصبته ملكاً لها على المجتمع بدون شك سوف تنهار الدولة، وهذا هو سر العلاقة الجدلية بين الملك وجماعة الأشراف، فجماعة الأشراف هي عامل التغلب على باقي جماعات المجتمع وهذا التغلب ينتهي بانتهاء أداته وهي جماعة الأشراف. وهكذا فلا بد للملك من جماعة الأشراف حتى تقوم سلطته على باقي الجماعات في المجتمع، كما أنه لا بد لجماعة الأشراف من ملك منهم يحفظ مصالحهم ويسوي نزاعاتهم البينية ويشركهم في إدارة المجتمع.

(فكما أن عناصر المجتمع الإقطاعية ترى في الملك رئيسها السياسي، كذلك يرى الملك في المراتب الإقطاعية أساسه الاجتماعي (حصن التاج) السيئ الشهرة)[٢٩].

ثم كيف توجد هيئة قانونية في الملكية (القانون الثاني) مستقلة عن الملك وعن سلطة الأشراف؟ وإذا افترضنا أن مثل هذه الهيئة قد أسست، فما هي القوة التي تستطيع فيها إلزام الملك أو الأشراف بما تسنه من قوانين؟

لا نجد لدى مونتسكيو إجابات عن ذلك، وبالتالي، لا يمكن أن توجد مثل هذه الهيئة إلا في حالة واحدة، وهي أن تعمل لصالح الطبقة المسيطرة في المجتمع.

فالأشراف يستخفون بالحكومة المدنية ـ كما يشير مونتسكيو نفسه ـ لذلك فكيف يلتزمون بما تصدره هذه الهيئة من قوانين.؟

(والنظام الملكي يبعد الملك عن الرقابة بشتى أنواعها بسبب توليه منصبه بالوراثة من ناحية، وبقائه في هذا المنصب مدى الحياة من ناحية أخرى، وعدم جواز مساءلته من ناحية ثالثة)[٣٠]؟.

٣ ـ القوانين المشتقة من طبيعة الحكومة المستبدة:

تتلخص كذلك القوانين المشتقة من طبيعة الحكومة المستبدة باثنين:

١) ـ تنصيب الوزراء:

يقول مونتسكيو: (ينشأ عن طبيعة السلطة المستبدة كون الإنسان الواحد، الذي يمارسها يجعلها تمارس من قبل واحد أيضاً، ومن الطبيعي أن يكون الرجل الذي تحدثه كل واحدة من حواسه الخمس بأنه كل شيء، وبأن الآخرين ليسوا شيئاً مكسالاً جاهلاً شهوانياً فيهمل أعماله إذن، ولكنه إذا ما وكلها إلى الكثيرين تنازعوا، ونسج كل منهم مكايد ليكون العبد الأول، فيضطر الأمير إلى التدخل في الإدارة، ويكون أبسط من هذا إذن أن يترك الأمر لوزير يتمتع بمثل سلطانه في البداية فتنصيب وزير في هذه الدولة قانون أساسي)[٣١].

٢) ـ يترافق مع توسع الدولة المستبدة زيادة في الاستبداد:

يقول: "وكلما كانت الإمبراطورية واسعة عظم البلاط، ، وأسكر الأمير باللذات نتيجة، وهكذا كلما كان للأمير في هذه الدول رعايا كثيرون للحكم فيهم قل تفكير الأمير في الحكومة، وهكذا كلما عظمت الأمور في هذه الدول قل التشاور حول الأمور"[٣٢].

بالعودة إلى عصر مونتسكيو (عصر النهضة) يتبادر إلى الذهن بأن مونتسكيو كان ينتقد سياسة بعض الملوك الفرنسيين الذين أوكلوا أمور الحكم إلى وزرائهم، فأبرز ما يذكر في عهد لويس الثالث عشر هو تعيينه للكاردينال (ريشيلو ١٦٢٤ ـ ١٦٤٢) وزيراً أول له. وقد جمع ريشيلو من الصفات الشخصية ما هيأه لقيادة فرنسا طيلة عهده الوزاري دون منازع. حتى ذكر عن لويس الثالث عشر قوله في ذلك العهد: (إن السيطرة على كافة مساحات الوغى في أوروبا لأسهل عليَّ من السيطرة على مكتب الملك). وانطلاقاً من خطة ريشيلو لإعلاء شأن فرنسا في أوروبا، فقد بدأ بالعمل على تحقيق وحدة فرنسا القومية. فرفض سيادة البابوية على الملوك، واحتفظ

للكنيسة الفرنسية بقدر من الاستقلال عن روما. وأخضع رجال الدين في دولته للعلمانيين.

أما عن موقف ريشيلو من الأشراف فلم يكن سوى من منطلق وجوب المحافظة على وحدة الصف الداخلي لتركيز السلطة والنفوذ بيد الملك. فأمر بهدم جميع القلاع والحصون، التي لم يكن يمتلكها بطبيعة الحال سوى النبلاء. وحرم المبارزة، فأشهر النبلاء الحرب على الملك نفسه عندما لم يخضع لإرادتهم بعزل ريشيلو. وكان شقيق الملك نفسه دوق أورليان ومعه هنري دوق مونمورنس على رأس النبلاء الثائرين. ولكن ريشيلو انتصر على جيوش الثائرين وأصدر الملك حكماً بالإعدام بحق دوق مونمورنس الذي يعتبر أرفع أشراف فرنسا. أما ريشيلو فدافع عن الإعدام بأنه إنذار ضروري للنبلاء لأنهم هم أيضاً خاضعون للقوانين قائلاً: "لا شيء يدعم القوانين كعقاب الأشخاص الذين تعظم رتبتهم عظم جريمتهم". هذا وقد كانت لريشيلو أعمال كثيرة في تاريخ فرنسا حتى وصف بأنه: (أقدر وزير في العالم المسيحي في الألف سنة الأخيرة)[٣٣].

وفي عهد لويس الرابع عشر لمع اسم الوزير الأول خليفة ريشيلو الوزير (مازران)، (١٦٤٣ ـ ١٦٦١) الذي تابع سياسة خلفه الكاردينال ريشيلو بفتح الطريق أمام السلطة المطلقة للملك، وظل بحق معلم الملك لويس الرابع عشر حتى وفاته في (٩) آذار من عام (١٦٦١) بعد أن مهد طريق التفوق السياسي أمام الملك لويس الرابع عشر [٣٤]، وفي عهد لويس الخامس عشر، شغل منصب الوزير الأول الكاردينال فلوري (١٧٢٣ ـ ١٧٤٣) وكان مربياً للملك لويس الخامس عشر[٣٥].

على الرغم من سيطرة الوزراء في عصر النهضة على الملوك في فرنسا كما رأينا. فإن مونتسكيو لم يكن يقصد فيما كتبه هنا انتقادهم. بل كان يحاول ربط الحكومات بالشرق بظاهرة الاستبداد.

فإذ يذكر في القانون أن ازدياد مساحة الدولة يرافقه ازدياد الاستبداد، فهو يهدف إلى بناء القناعة لدى القارئ في أن الاستبداد ظاهرة طبيعية في بلدان الشرق، فبعد ذكره لهذا القانون هنا نجده يذكر فيما بعد (بأن الامتداد الواسع سمة الدولة المستبدة)[٣٦]، ثم يقول: "إن بلدان آسيا لابد أن تكون متسعة المساحة"[٣٧] وبالتالي

فهو يصل بالقارئ بأن الاستبداد ظاهرة طبيعية في الشرق عبر هذا التدرج. فذكره لقانون: (توسع الدولة يرافقه ميل إلى الاستبداد) ليس إلا حلقة ضمن سلسلة متدرجة تفضي إلى القول بأن الاستبداد ظاهرة تسود الشرق بشكل طبيعي لا مفر منه.

ثالثا، تأثير طبائع الحكومات في المجتمع:

يعرض مونتسكيو لتأثير طبائع الحكومات في عدة جوانب من المجتمع، وسوف نلخص وجهة نظره فيها ونعلق عليها.

١ ـ تأثير طبائع الحكومات في قوة الدفاع:

يشرح مونتسكيو هنا اختلاف قوانين الدفاع أو التدابير الواجب اتباعها من حكومة إلى أخرى لتضمن سلامتها وأمنها، فطبيعة كل حكومة تفرض عليها شكلاً محدداً من هذه التدابير.

كيف تدبر الحكومة الجمهورية سلامتها؟!:

يقول:"إذا كانت الجمهورية صغيرة قوضت بقوة أجنبية وإذا كانت كبيرة قوضت عن عيب داخلي. ويفسد هذا المحذور المضاعف الديموقراطيات والأرستوقراطيات على السواء، سواء كانت صالحة أم سيئة، فالمرض في الشيء نفسه، ولا يمكن لأي شكل أن يعالجه وهكذا توجد ظاهرة كبيرة قائلة إن الناس كانوا يكرهون في نهاية الأمر على العيش دائماً تحت ظل حكومة الفرد لو لم يتمثلوا نظاماً مشتملاً على جميع المنافع الداخلية للحكومة الجمهورية وعلى القوة الخارجية للملكية، والجمهورية الاتحادية هي التي أتكلم عنها.

وشكل الحكومة هذا هو عهد توافق به هيئات سياسية كثيرة على أن يكونوا مواطنين لدولة أعظم من التي يريدون إقامتها، وهذا هو مجتمع المجتمعات، التي يجعلون منها مجتمعاً جديداً يمكنه أن يتسع بمجتمعات جديدة اتحدت. وهذه الجمعيات هي التي ازدهرت بها جماعة الإغريق زمناً طويلاً، وهذه هي التي هجم بها الرومان على العالم، وهذه هي التي دافع العالم بها ضدهم، ولما بلغت روما غاية عظمتها استطاع البرابرة أن يقاوموها بجمعيات تألفت وراء الراين والدانوب عن هول... ويمكن لهذا النوع من الجمهورية القادرة على مقاومة القوة الخارجية أن يظل

باقياً في عظمته من غير أن يفسد في الداخل، فشكل هذا المجتمع يتلافى جميع المحاذير، ومن يود الاغتصاب لم يستطع قط أن يكون موضع ثقة لدى جميع الدول المتحدة على السواء، وهو إذا ما أصبح بالغ السلطان أرهب جميع الأخرى. وهو إذا ما أخضع قسماً أمكن القسم الذي ظل حراً أن يقاومه بقوى مستقلة عن التي اغتصبها وأن يرهقه قبل أن يتم استقراره. وإذا حدثت فتنة لدى عضو من الأعضاء المتحدة أمكن الأخرى أن تسكنه، وإذا تطرق سوء استعمال إلى ناحية أصلح بالنواحي السليمة ويمكن هذه الدولة أن تضمحل من جهة من غير أن تضمحل من جهة أخرى، ويمكن الاتحاد أن يحل وأن تبقى دول الاتحاد ذات سيادة"[٣٨].

ويرى مونتسكيو أن هناك شرطاً ضرورياً للجمهورية الاتحادية وهو: (وجوب تأليف النظام الاتحادي من دول ذات طبيعة واحدة ولاسيما الدول الجمهورية)، يقول: "انقرض الكنعانيون لأنهم كانوا مؤلفين من ملكيات صغيرة لم تتحد قط، ولم تدافع عن نفسها دفاعاً مشتركاً وذلك عن كون الاتحاد ليس طبيعة للملكيات الصغيرة. وتتألف جمهورية ألمانيا الاتحادية من مدن حرة ومن دويلات خاضعة لأمراء، وتدل التجربة على أنها أكثر نقصاً من جمهورية هولندا وسويسرا. والحرب والتوسع هما روح الملكية، والسلم والاعتدال هما روح الجمهورية فلا يمكن نوعي الحكومات هذين أن يبقيا في جمهورية اتحادية إلا قسراً. وكذلك نرى في تاريخ الرومان أن جمهوريات توسكانا الصغيرة تركت الفيئين عندما اختاروا لهم ملكاً، وقد ضاع كل شيء في بلاد اليونان عندما نال ملوك مقدونيا مكاناً بين الأنفكتون، وتجد سر بقاء جمهورية ألمانيا الاتحادية المؤلفة من أمراء ومدن حرة في وجود رئيس لها يعد قاضياً للاتحاد من بعض الوجوه وملكاً له من بعض الوجوه الأخرى"[٣٩].

يلاحظ هنا أن مونتسكيو يغيب تأثير مبدأ الحكومة الجمهورية في قوتها، وفي الحقيقة أنه لا يعمد إلى مناقشة تأثير مبادئ الحكومات ويكتفي بمناقشة تأثير طبيعة الدولة.

في حين أنه لابد من مناقشة تأثير مبادئ الحكومات دائماً في أي جانب من جوانب المجتمع، ذلك لأن تأثير مبدأ الحكومة شامل ولا يمكن حصره في جوانب

محددة، ولعل مونتسكيو امتنع عن مناقشة تأثير مبدأ الحكومة على الجوانب التي سوف يتطرق إليها، تجنباً لظهور تأثير مبدأ الملكية على هذه الجوانب الهامة التي سوف يناقشها.

ومما لاشك فيه أن لمبدأ الحكومة الجمهورية تأثيراً إيجابياً على قدرتها الدفاعية، فعندما يصبح لكل الأفراد مصلحة في الدولة، ويشعرون بعدالتها وبسعيها لتحقيق حرية وكرامة الجميع. يصبح بقاء الدولة مصلحة لكل فرد فيها، لذلك يهب جميع الأفراد في الدفاع عنها والتضحية في سبيلها، في حين يندر أن يحدث ذلك في الملكية المستبدة، حيث الغلب والقهر مبدؤها لذلك يجد الناس في الهجوم عليها بارقة أمل في الخلاص من الظلم والطغيان الذي تمارسه عليهم الحكومة، فيكون الحضور في عملية الدفاع مسألة شكلية هذا إذا تم الحضور من أساسه.

أما التدبير الدفاعي الهام الذي تلجأ إليه الجمهورية ويذكره مونتسكيو وهو ما سماه (بالجمهورية الاتحادية)، وفيها تدخل مجموعة من الدول ذات الطبيعة الجمهورية في اتحاد يحقق لكل طرف منافع متبادلة وضرورية أهمها زيادة القدرة الدفاعية لكل دولة منها، دون أن تخسر أي دولة منها سيادتها واستقلالها، أي أن كل الأطراف تكون رابحة، ولا يوجد طرف خاسر، وهذا النوع من الاتحاد بالفعل أكثر نجاحاً من الاتحادات، التي تقام بالقوة والقهر، ويكون مآلها إلى الفشل، وما يذكره مونتسكيو من شرط لقيام الجمهورية الاتحادية، وهي أن تكون الدول الداخلة فيه ذات طبيعة واحدة وعلله (بأن الحرب والتوسع هما روح الملكية والسلم والاعتدال هما روح الجمهورية، فلا يمكن لنوعي الحكومات هذين أن يبقيا في جمهورية اتحادية إلا قسراً).

في حين أنه من المرجح أن السبب الحقيقي يكمن من جهة في أن الدولة- أياً كانت- لا ترغب بالتأكيد بالدخول في اتحاد مع دولة أخرى لا تقوم على مبدأ المساواة إلا إذا أكرهت على ذلك، فإذا لم يكن المبدأ المؤسس للجمهورية الاتحادية مبدأ عادلاً يشعر كل طرف معه بأنه رابح، ولا يخسر شيأ فإنه بالتأكيد لن يميل أحد إلى الدخول فيه، ذلك لأن من الطبيعي أن لكل دولة ماضيها وثقافتها وتطلعاتها

وربما لغتها، فيصعب على أبناء أي دولة أن يدخلوا في اتحاد يلغي هويتهم وآمالهم في الحياة في سبيل الذوبان في شخصية دولة أخرى أياً كانت، فلا يقوم مثل هذا الاتحاد إلا بالقوة. وبالتالي لا تدخل دولة ذات حكومة جمهورية مع دولة ملكية في اتحاد جامع لهما حيث ينتفي شرط المصلحة المتبادلة للأطراف الداخلة في الاتحاد.

ومن جهة ثانية فإن الدولة إذا كانت ذات حكومة ملكية، فإنها بشكل طبيعي لا ترغب في أن تدخل في اتحادات مع مجتمعات جديدة ذلك لأن الملكية تقوم على مبدأ الغلب والقهر من قبل فئة الأشراف لغالبية المجتمع، فإذا توسع المجتمع توسعاً جديداً بحيث يضم مجتمعاً آخر يصبح جزءاً حقيقياً من المجتمع الأول، فإن الأشراف يخافون أن يعجزوا من السيطرة على كامل المجتمع بعد توسعه، وخاصة إذا واجهوا فئات جديدة لا ترغب في أن تقهر وتقاوم السيطرة، فإذا كانت كذلك كامل مصلحة المجتمع في التوسع فإن مصالح الأشراف مستقرة وحياتهم رغيدة ومطمئنة، فلماذا التوسع الذي لا يجلب إلا الأخطار على الأشراف أو يدخلهم على الأقل في مرحلة مجهولة قد تحمل ما يكدر صفوهم. وهكذا فإن الملكية لا تميل إلى الاتحاد مع الجمهورية، بل ولا تميل إلى أي اتحاد مع ملكيات أخرى. وخير مثال على ذلك ما يذكره مونتسكيو عن حال الكنعانيين إذ كانت نظم الحكم لهم هي عدة ملكيات صغيرة منقسمة، ورغم تجانسها العرقي واللغوي وتكامل مصالحها، ورغم كونها واجهت خطر الزوال، فإنها لم تتوحد مع بعضها البعض إلى أن انقرضت، معبرة في ذلك عن ظاهرة هي من أشد ظواهر الاجتماع الإنساني إثارة للدهشة والاستغراب، وهي أن الأشراف أصحاب المصالح الخاصة يتمسكون بمصالحهم ويحولون دون وصول المجتمع إلى مصالحه الحقيقية في التعاون والتوحد، حتى ولو أدى موقفهم هذا إلى انقراض الأمة التي ينتسبون إليها! ولعل من أسباب موقفهم هذا أيضاً أنهم يحصلون على إدارة المجتمع وخيراته في ظل الملكية، ودونما جهد يذكر، أو كفاءة خاصة بهم، فإذا ما تحول المجتمع إلى المساواة، فيستحيل أن يصلوا إلى مثل ما هم فيه استناداً إلى العمل والعلم الذي يقومون به ويحصلون عليه، وكذلك يخشى الأشراف من انتقام العامة منهم نتيجة المظالم ،التي ارتكبوها في حق شعوبهم، وهناك عامل نفسي ملخصه في أن الأشراف لا

يستطيعون احتمال رؤية من كانوا عبيداً لهم يسعون في خدمتهم مساوين لهم، لا بل قد يكونون مشرفين ومديرين عليهم فكيف يرضون ذلك؟!.

كل ذلك يدفع بالأشراف إلى رؤية كل شيء يضيع والجميع ينقرض، على أن يروا عامة الشعب في وضع مساوٍ لهم.

وهكذا فكما أن الدول الجمهورية لا تدخل في اتحاد مع الدول الملكية، فإن الدول الملكية لا تدخل في اتحاد مع دول أخرى جمهورية كانت أو ملكية.

كيف تدبر الحكومة المستبدة سلامتها؟!:

(كما أن الجمهوريات تدبر سلامتها باتحادها تدبر الدول المستبدة سلامتها بافتراقها وتماسكها وحدها وذلك بأن تضحي بقسم من البلد وتخرب الحدود وتحولها إلى صحارى فيصبح جسم الإمبراطورية منيعاً.

ومن قواعد الهندسة أن الأجرام كلما اتسعت صغرت دائرتها نسبة، ولذا تكون طريقة تخريب الحدود هذه أكثر احتمالاً في الدول الكبيرة مما في الدول المتوسطة، وتصنع هذه الدول ضد نفسها كل سوء يمكن عدواً جائراً أن يصنعه ضدها، عدواً لا يمكن وقفه.

وتحافظ الدول المستبدة على حالها بنوع آخر من الافتراق يكون بوضع الولايات البعيدة في قبضة أمير يغدو إقطاعياً، وللمغول والفرس وأباطرة الصين أمراؤهم الإقطاعيون، وقد أصاب الترك بجعلهم الملداف والفلاق والترانسلفان سابقاً بينهم وبين أعدائهم)[٤٠].

نلاحظ هنا ربطه هذا الأسلوب الغريب من الدفاع عن النفس بالدول ذات المساحة الكبيرة، فالدول الكبيرة عنده هي دول مستبدة بالضرورة، ثم سنجده يذكر أن الدول في آسيا لا بد أن تكون متسعة المساحة وفي هذا محاولة من قبل مونتسكيو لربط الاستبداد بآسيا كما يتوضح لنا ذلك.

كيف تدبر الملكية سلامتها؟!:

(لا تخرب الملكية نفسها كالدولة المستبدة، ولكن الدولة ذات الاتساع المتوسط يمكن أن تغزى، ولذا تكون ذات حصون للدفاع عن حدودها، وذات

جيوش للدفاع عن حصونها وفيها تنازع أصغر بقعة بمهارة وشجاعة وعناد، وتقوم الدول المستبدة بغارات بعضها على بعض، ولا تقوم بالحرب غير الملكيات.

والحصون خاصة بالملكيات، وتخشى الدول المستبدة أن تكون صاحبة حصون وهي لا تجرؤ على تفويض أمرها إلى أحد وذلك لأنك لا تجد أحداً يحب فيها الدولة والأمير)[٤١].

نرى هنا أن مونتسكيو يذكر بأن الملكيات ذات اتساع متوسط، ثم نجده بعد ذلك يقرر أن الدول في أوروبا لابد أن تكون متوسطة المساحة، وبهذا فهو يجعل الملكية النظام الأنسب في أوروبا كما يتوضح لنا ذلك.

وهنا يذكر أن الحصون وسيلة دفاع صالحة في الملكيات ضد العدو الخارجي، إلا أننا نجد لمكيافللي رأياً مختلفاً، فهو يقول: (إن الأمير الذي يخشى شعبه أكثر من العدو عليه أن يبني حصوناً، أما من يخشى العدو أكثر من شعبه فلا حاجة له بها... لذلك أحسن الحصون من كان مشاداً في قلوب الرجال سداه المحبة ولحمته الإخلاص)[٤٢].

والمعروف عن الملكية هو تقسيم المملكة إلى عدة إقطاعات حيث يعطى كل جزء منها إلى شريف قوي يتولى جمع الضرائب منها وتنفيذ القوانين وحمل الناس فيها على الحرب ضد من يحارب المملكة، أي أنه في الملكية تقسم المملكة إلى إقطاعات كبيرة يتمتع كل إقطاعي فيها باستقلاله الخاص مع بقاء الولاء للملك.

والملكية لا بد من أن تعاني من ضعف في قدرتها الدفاعية وذلك لسببين:

أ ـ لتأثير مبدئها فيها حيث تقوم على الغلب، الذي يحققه الأشراف ضد غالبية المجتمع لأجل مصالحهم الخاصة، وضد مصالح الأكثرية ـ كما بينا ذلك ـ وبالتالي لا مصلحة لأغلبية في استمرار الحكومة. كما هو الحال في الجمهورية، وهكذا يكون الدفاع عن الملكية دفاعاً ضعيفاً بطبيعة الحال لأنه لا يكون صادقاً إلا من فئة قليلة في المجتمع، لا تستطيع بمفردها رد العدوان وإن الذي قد يؤيده الأكثرية أملاً في التحرر ورغبة في الانتقام من الأشراف.

ب ـ كون الملكية ـ كما مر معنا ـ قبل قليل لا تدخل في وحدة مع الدول المجاورة خوفاً من قبل الأشراف على مصالحهم مهما بلغت درجة الخطر، كما

أن الدول المجاورة لها لا تدخل في اتحاد معها نظراً لفساد مبدئها. وهكذا تكون ضعيفة ومعزولة لا تستطيع أن تستفيد من مساعدتهم لها.

٢ ـ تأثير طبائع الحكومات في قوة الهجوم:

يشرح مونتسكيو تأثير طبيعة الحكومة في قوتها الهجومية كما يلي:

الجمهورية الفاتحة: (إن مما يخالف طبيعة الأمور في النظام الاتحادي أن تفتح دولة متحدة من الأخرى كما رأينا ذلك لدى السويسريين في أيامنا وأقل من هذا إيلاماً ما يقع في الجمهوريات الاتحادية المختلطة حيث تكون الشركة بين جمهوريات صغيرة وملكيات صغيرة، وإن مما يخالف طبيعة الأمور أيضاً أن تفتح دولة ديمقراطية مدناً لا يمكن أن تدخل ضمن نطاق الديمقراطية، فيجب أن يقدر الشعب المقهور على التمتع بمزايا السيادة كما سنه الرومان في البداية، ويجب قصر الفتح على عدد الأهلين الذي يقرر للديمقراطية.

وإذا غلبت الديمقراطية شعباً لتسيطر عليه كرعية جعلت حريتها الخاصة عرضة للخطر، وذلك لمنحها من ترسلهم إلى الدولة المقهورة من الحكام سلطة كبيرة جداً... ويوجد محذور آخر للفتوح التي تتم للديمقراطيات، وتكون حكومتها ممقوتة من قبل الدول المغلوبة، وتكون هذه الحكومة ملكية زعماً، وأما في الحقيقة فهي أقسى من الملكية، وذلك كما تدل عليه التجربة في كل زمان وكل مكان، وتكون الشعوب المقهورة كئيبة فيها، فلا تتمتع بفوائد الجمهورية ولا بفوائد الملكية، وما قلته عن الدولة الشعبية يمكن أن يطبق على الأرستوقراطية)[٤٣].

الملكية الفاتحة: (تغدو الملكية مرهوبة إذا ما استطاعت السير طويلاً قبل أن يضعفها التوسع، وتدوم قوتها على قدر ضغط الملكيات المجاورة لها، ولا ينبغي لها أن تسلك سبيل الفتح إذن إلا إذا بقيت داخل حدود حكومتها الطبيعية، ومن الحكمة أن تقف فور مجاوزتها هذه الحدود. وإذا وقع هذا النوع من الفتح وجب ترك الأمور كما كانت عليه أن تبقى المحاكم نفسها والقوانين نفسها والعادات نفسها والامتيازات نفسها، فلا يغير غير الجيش واسم الملك. وإذا ما وسعت الملكية حدودها

بفتح بعض الولايات المجاورة وجب أن تعاملها بحلم عظيم. وإذا ما جاهدت الملكية في سبيل الفتح طويلاً ديست ولاياتها القديمة كثيراً كما هي العادة، وذلك لما عليها أن تعانيه من المساوئ الجديدة والمساوئ القديمة ولما تؤدي إليه العاصمة الواسعة من إفقار الولايات بابتلاعها الجميع غالباً، والواقع أن الدولة تضيع إذا ما عوملت الشعوب المقهورة بعد الفتح حول الملك كما يعامل الرعايا الأصليون. ذلك أن الولايات المفتوحة ترسل إلى العاصمة من الضرائب مالا يعود إليها، وأن الخراب يعم الحدود بما تصبح معه أكثر ضعفاً وأن الرعايا يغدون أسوأ تعلقاً وأن مسيرة الجيوش التي يجب أن تبقى وأن تسير هنالك تصير أشد تقلباً ... وأما إذا فتحت ملكية ملكية أخرى فكلما كانت هذه صغيرة حسن احتواؤها بالحصون وكلما كانت عظيمة حسن حفظها بالمستعمرات)[٤٤].

الدولة المستبدة الفاتحة:

(إذا كان الفتح واسعاً افترض استبداداً وفي هذه الحال لا يكون الجيش المنتشر في الولايات كافياً، ويجب أن يكون حول الأمير دائماً فيلق أمين خاصة مستعد لينقض في كل حين على قسم الإمبراطورية، الذي يمكن أن يرتج، ويجب أن تزجر هذه المليشيا غيرها، وأن ترهب جميع أولئك الذين ترك لهم بعض السلطان في الامبراطورية عن ضرورة، ويوجد حول إمبراطورية الصين فيلق من التتر مهيأ للحاجة على الدوام. ويوجد لدى المغول والترك واليابان فيلق فرضه على الأمير فضلاً عما يمار من غلات الأرضين..)[٤٥].

نلاحظ على عرضه هنا لتأثر طبائع الحكومات بالقدرة الهجومية قوله لا تفتح جمهورية جمهورية أخرى داخلة معها في الاتحاد أو حتى ملكية متحدة معها، ولا تفتح مدناً لا يمكن أن تدخل ضمن نطاق الديمقراطية، ذلك لأنها إذا غلبت شعب لتسيطر عليه كرعية عرضت حريتها الخاصة للخطر. وهو بهذا يريد أن يقول: إن الفتح أو القدرة على الهجوم ليس سمة للدولة الجمهورية فهو لا يناسب طبيعتها، وكان سبق- وأن مر معنا- قوله: "إن السلم والاعتدال هما روح الجمهورية والحرب والتوسع هما روح الملكية". إلا أن مونتسكيو يغفل تأثير مبدأ الجمهورية في مقدرتها الهجومية، فالجمهورية بفعل ما يوفره مبدؤها من عدالة وحرية يتماسك مجتمعها

لدرجة كبيرة. وهذا بدون شك يعطيها مقدرة على الهجوم إضافة إلى المقدرة على الدفاع، وهذا ما لا يتوفر للملكية لمناقضة مبدئها لمبدأ الجمهورية.

٣ ـ تأثير طبائع الحكومات على الحرية السياسية من حيث صلتها بالنظام:

يناقش مونتسكيو هنا صلة طبيعة نظام الحكومة بالحرية السياسية، فيرفض مونتسكيو اعتبار الجمهورية توجد الحرية السياسية بطبيعة نظامها ويورد سببين لذلك:

١ ـ منح الشعب السلطة في الجمهورية لا يعني تحرره: يقول: "وبما أن آلات الشرور، التي يشتكي منها لا تبدو للعيون حاضرة في الجمهورية دائماً، وبما أن القوانين تظهر أكثر كلاماً ومنفذي القوانين أقل كلاماً فيها، فإن الحرية تجعل في الجمهوريات عادة وتبعد من الملكيات، ثم بما أن الشعب يظهر فاعلاً لما يريد تقريباً فإن الحرية جعلت في هذه الأنواع من الحكومات، وخلط بين سلطان الشعب وحريته"[٤٦].

٢ ـ الحرية هي صنع ما يجب صنعه، والجمهورية بطبيعتها تخلو من القدرة على إلزام الناس ما يجب أن يفعلوه حيث ما يحمل على الأعمال في الجمهورية هو الفضيلة، يقول: "حقاً أن الشعب في الديمقراطيات يصنع ما يريد كما يظهر، غير أن الحرية السياسية لا تقوم على صنع ما يراد مطلقاً، ولا يمكن للحرية في الدولة- أي في المجتمع ذ ي القوانين - أن تقوم على غير القدرة على صنع ما يجب أن يراد وعلى عدم الإكراه على صنع ما يجب أن يراد... وليست الديمقراطية والأرستوقراطية من الدول الحرة بطبيعتها مطلقاً، فالحرية السياسية لا توجدإلا في الحكومات المعتدلة، ولكن الحرية لا تكون في الدول المعتدلة دائماً، وهي لا تكون فيها إلا عند عدم سوء استعمال السلطة، بيد أن من التجارب الأزلية أن كل إنسان ذي سلطان يميل إلى إساءة استعماله، وهو يسترسل في ذلك حتى يلاقي حدوداً، ومن يقول هذا! حتى إن الحرية تحتاج إلى حدود.

ولا بد من أن تقف السلطة عن نظام الأمور لكيلا يساء استعمال السلطات، وقد يكون النظام من الحال مالا يكره معه شخص على فعل الأمور التي لا يوجبها القانون عليه، وعلى عدم فعل الأمور التي يبيحها القانون له"[٤٧].

واستناداً إلى ذلك فإن مونتسكيو يطرح شكلاً جديداً لتوزيع سلطة الحكومة يستبعد الشعب من السلطة، ويحافظ على سيطرة الأشراف على الحكومة، فمونتسكيو يعتقد بضرورة الفصل بين السلطات الثلاث القضائية والتنفيذية والتشريعية، لكنه لا يجعل أياً منها خاضعة لسلطة الشعب. وهذا هو تصوره للنظام الذي يحقق الحرية السياسية.

١ ـ السلطة القضائية:

يقول: "لا ينبغي أن تفوض سلطة القضاة إلى سنات دائم، بل يجب أن يمارسها أناس من الشعب في زمن معين من السنة على الوجه، الذي يأمر به القانون لتأليف محكمة يدوم أمرها على حسب الضرورة، وهكذا تصبح سلطة القضاء الهائلة بين الناس خافية قاصرة لعدم ارتباطها في حال معينة، أو مهنة معينة ولا يكون قضاة أمام العيون دائماً، ويخشى القضاء لا القضاة حتى إنه يجب أن يستطيع الجاني اختيار القضاة في الاتهامات الكبرى مباراة مع القانون، أو يستطيع أن يرفض على الأقل عددا كبيراً من القضاة يظن معه أنه اختار من بقي منهم... ولكن إذا كان من الواجب ألا تكون المحاكم ثابتة وجب أن تكون الأحكام من الثبات ما تظهر معه نصاً صريحاً للقانون ولو كانت الأحكام أي القاضي الخاص لدلت على الحياة في مجتمع لا تعرف العقود التي تعقد فيه بدقة.

حتى أنه يجب أن يكون القضاة من طبقة المتهم أو من أمثاله، وذلك لكي لا يدور في خلده أنه واقع بين أيدي أناس يميلون إلى الجور عليه. ومع أنه لا ينبغي أن توجد سلطة القضاة على العموم بأي قسم من السلطة الاشتراعية، فإن هذا قائم على ثلاثة استثناءات قائمة على المصلحة الخاصة للذي يجب أن يحاكم.

والعظماء عرضة للحسد دائماً فإذا ما حكم فيهم من قبل الشعب أمكن وقوعهم في خطر وحرموا الاستفادة من امتياز يتمتع به أقل واحد من الأهلين في دولة

حرة، وهو أن يقضى في أمرهم من قبل أمثالهم، ويجب إذاً أن يدعى الأشراف أمام ذلك القسم من الهيئة الاشتراعية المؤلفة من الأشراف لا أمام محاكم الشعب العادية.

وقد يكون القانون، الذي هو بصير ضرير معاً، شديداً جداً في بعض الأحيان ولكن قضاة الأمة ليسوا كما قلنا غير الفم الذي ينطق بكلام القانون، ولكنهم جوامد عاجزة عن تعديل قوة القانون وشدته ولذا يكون قسم الهيئة الاشتراعية، الذي قلنا إنه محكمة ضرورية في حال أخرى ضرورياً في هذه الحال فعلى سلطان هذا القسم الأعلى أن يعدل القانون نفعاً للقانون نفسه بأن ينطق بما هو أخف من نصه.

ومما يمكن أن يحدث أيضاً أن يخرق بعض الأهلين حرمة حقوق الشعب في الأمور العامة، وأن يقترفوا من الجرائم مالا يستطيع أو لا يريد الحكام الموظفون أن يعاقبوا عليه، ولكن السلطة الاشتراعية لا تستطيع القضاء على العموم وهي إذا ما قدرت عليه كان أقل من ذلك في هذه الحال الخاصة التي تمثل بها القسم ذا العلاقة ، أي الشعب، ولذا لا تستطيع أن تكون غير متهمة ولكن أمام من تتهم؟ أو تهبط أمام محاكم القانون التي هي دونها مرتبة والمؤلفة من أناس من الشعب كما هي فتجر هذه المحاكم بسلطان متهم عظيم مثلها؟ كلا، وإنما يجب أن تحفظ كرامة الشعب وسلامة الفرد بأن يتهم قسم الشعب الاشتراعي أمام قسم الأشراف الاشتراعي، أي أمام هذا القسم، الذي ليس عنده ذات المصالح وذات الأهواء. وهذا ما تفضل به هذه الحكومة على معظم الجمهوريات القديمة، التي كان من عاداتها السيئة أن يظهر الشعب قاضياً ومتهماً في وقت واحد"[٤٨].

٢ ـ السلطة التشريعية:

(السلطة التشريعية والتنفيذية يمكن أن تفوضا إلى حكام أو إلى هيئات دائمة لأنهما لا تمارسان تجاه أي فرد كان، ما كانت إحداهما إرادة الدولة العامة وكانت الأخرى تنفيذ هذه الإرادة العامة... وبما أن كل رجل في الدولة الحرة يفترض صاحب نفس حرة حاكماً في نفسه بنفسه، فإن من الواجب أن تكون السلطة الاشتراعية قبضة الشعب جملة، ولكن بما أن هذا متعذر في الدول الكبيرة وذو

محاذير كثيرة في الدول الصغيرة فإنه يجب أن يصنع الشعب بواسطة ممثله كل ما لا يقدر على صنعه بنفسه.

والرجل يعرف احتياجات مدينته أكثر من أن يعرف احتياجات المدن الأخرى، والرجل يحكم في طاقة جيرانه أكثر مما في طاقة أبناء وطنه الآخرين، فلا ينبغي إذن أن يستخلص أعضاء الهيئة الاشتراعية من جمهرة الشعب على العموم، بل يكون من المناسب أن يختار السكان في كل مكان مهم ممثلاً لهم. وأعظم ما ينتفع بالممثلين هو أنهم قادرون على النقاش في الأمور، ولا يستطيع الشعب ذلك مطلقاً، وهذا من أكبر محاذير الديمقراطية... ويجب أن يحق لأبناء الوطن في مختلف المديريات إعطاء أصواتهم لانتخاب الممثل وذلك خلا من يكون من انحطاط الحال ما اشتهر معه بأنهم لا إرادة خاصة لهم مطلقاً.

وكان يوجد عيب كبير في معظم الجمهوريات القديمة، وذلك أن كان للشعب فيها حق اتخاذ أحكام فعالة تتطلب شيئاً من التنفيذ، أي إتيان أمر يعجز عنه تماماً، وليس للشعب أن يدخل في الحكومة إلا لانتخاب ممثليه، أي القيام بأمر يسهل عليه وذلك لأنه إذا كان من يعلمون درجة اقتدار الرجال الحقيقية قليلين فإن كل واحد يستطيع مع ذلك أن يعرف على العموم هل الذي يختاره أعظم إدراكاً من معظم الآخرين.

وكذلك لا ينبغي أن تنتخب الهيئة الممثلة لكي تتخذ قراراً فعّالاً وذلك لعجزها عن صنع هذا جيداً، بل لتضع قوانين غير فعالة أو لترى هل نفذت القوانين التي وضعتها تنفيذاً حسناً، وهذا ما تجيد صنعه وهذا مالا يقدر غيرها على حسن صنعه.

وفي الدولة يوجد دائماً أناس ممتازون عن نسب أو ثراء أو شرف ولكن هؤلاء الناس إذا ما اختلطوا بالشعب، ولم يكن لهم فيه غير صوت كالآخرين كانت الحرية المشتركة رقاً لهم، ولم تكن لهم أية مصلحة للدفاع عنها، وذلك لأن معظم القرارات تكون ضدهم، ولذا يجب أن يكون نصيبهم في الاشتراع معادلاً للمنافع التي لهم في الدولة، وهذا الذي يقع إذا ما ألفوا هيئة يحق لها وقف مشاريع الشعب كما يحق للشعب أن يقف مشاريعها.

وهكذا تفوض السلطة الاشتراعية إلى هيئة الأشراف وإلى هيئة تنتخب لتمثيل الشعب، فيكون لكل من الهيئتين مجلسها ونقاشها على حدة، ويكون لهما آراء ومصالح منفصلة... ويجب أن تكون هيئة الأشراف وراثية، وذلك عن طبيعتها أولاً، ثم أنه لا بد من أن تكون لها مصلحة كبيرة في المحافظة على امتيازاتها المقوتة بذاتها والتي تكون على خطر دائم في دولة حرة. ولكن بما أن من الممكن أن تغرى السلطة الوراثية باتباع مصالحها الخاصة ونسيان مصالح الشعب وجب في الأمور التي تنطوي على مصلحة قوية في إزعاجها كما في قوانين جباية المال، ألا يكون لها نصيب في الاشتراع غير سلطة المنع لا سلطة القطع.

وبسلطة القطع أسمي حق الأمر لذاته أو إصلاح ما أمر به آخر، وبسلطة المنع أسمي حق جعل قرار أصدره آخر لاغياً وهذه هي السلطة التي كان يتمتع بها محامو الشعب في روما، ومع أن من الممكن أن يكون لصاحب سلطة المنع حق الموافقة أيضاً فإن هذه الموافقة ليست غير تصريح بأنه لا يستعمل سلطته في المنع مطلقاً وهي تشتق من هذه السلطة)(٤٩).

٣ ـ السلطة التنفيذية:

(يجب أن تكون السلطة التنفيذية قبضة ملك، وذلك لأن هذا القسم من الحكومة الذي يحتاج دائماً تقريباً إلى عمل عابر يدار من قبل واحد أحسن من أن يدار من قبل كثيرين. وذلك مع أن الذي هو خاص بالسلطة الاشتراعية يكون في الغالب أكثر سداداً بأناس كثيرين ممن بواحد وإذا لم يكن هناك ملك قط، وإذا ما عهد بالسلطة التنفيذية إلى أناس يؤخذون من الهيئة الاشتراعية عادت الحرية غير موجودة وذلك لما ينطوي عليه هذا من اتحاد السلطتين، وذلك لنصيب الأشخاص أنفسهم في كلتا السلطتين أحياناً ولاستطاعتهم هذا دائماً.

وإذا كانت السلطة التنفيذية غير ذات حق في وقف مشاريع الهيئة الاشتراعية أصبحت هذه الهيئة مستبدة وذلك لإمكان انتحالها كل سلطة يمكن أن تخطر ببالها وقضائها بذلك على جميع السلطات الأخرى.

ولكن لا يجوز أن يكون للسلطة الاشتراعية حق وقف السلطة التنفيذية مقابلة وذلك لأن من العبث تحديد التنفيذ ما دامت له حدوده بطبيعته، وذلك لأن السلطة

التنفيذية تمارس دائماً حول أمور عابرة، وقد كانت سلطة محامي الشعب معيبة لوقفها التنفيذ فضلاً عن الاشتراع أي لتسببها شروراً كبيرة.

ولكن إذا كان ينبغي للسلطة الاشتراعية في الدولة الحرة أن تقبض على حق وقف السلطة التنفيذية فإن لها ويجب أن يكون لها حق البحث في الوجه الذي ينفذ به ما وضعته من القوانين وبهذا تتجلى أفضلية هذه الحكومة على حكومة أقريطش وإسبارطة حيث كان الكوسم والإفور لا يقدمون حساباً عن إدارتهم مطلقاً.

ولكن مهما يكن من أمر هذا البحث فإنه لا ينبغي للهيئة الاشتراعية أن تحكم في الشخص ومن ثم في سلوك الذي ينفذه فيجب أن يكون شخصه محترماً، وذلك بما أنه ضروري للدولة منعاً للهيئة الاشتراعية من الطغيان. فإنه إذا ما اتهم وقضى فيه عادت الحرية غير موجودة وفي تلك الحال لا تكون الدولة ملكية مطلقاً بل جمهورية غير حرة)[٥٠].

بهذا الشكل يعرض مونتسكيو توزيع السلطات الثلاث وباعتقاده أن هذا التوزيع هو ما يحقق الحرية السياسية، وكما نرى فإنه يقوم على استبعاد الشعب بشكل أساسي عن السلطة ولصالح الأشراف في المجتمع، فالشعب ـ كما يرى مونتسكيو ـ لا يناسبه استلام السلطة في المجتمع ولا يكون في ذلك حريته، بل حرية الشعب في تركه السلطة لمن هم أهل لها وهم الأشراف. وعبر التاريخ ـ كما يرى مونتسكيو ـ تضيع حرية الاسم وبالتالي حضارتها واستمرارها، عندما يستلم الشعب زمام المبادرة في إحدى هذه السلطات الثلاثة[٥١].

وإذا عدنا إلى الأسباب التي اعتمد عليها مونتسكيو في طرحه هذا النموذج من توزيع السلطات، الذي يستبعد فيه الشعب، وتثبت السلطة فيه للأشراف. لوجدنا أن السبب الأول يكمن في اعتقاده أن حرية الشعب لا تكون بمنحه السلطة، فالشعب ـ كما سبق وأن شرح لنا ـ يعجز عن (إدارة الأعمال وتبين المواقع والفرص والأوقات المناسبة للانتفاع بها). وبالتالي فإن عجزه يحول بينه وبين السلطة، بل يجعل من الخير للشعب أن يترك مالا يستطيع القيام به وبذلك تتحقق حريته (بصنعه ما يقدر

عليه، وهو ما يجب أن يراد منه، وليس في صنعه مالا يجب أن يراد منه وهو مالا يقدر عليه). استناداً إلى تعريفه للحرية.

ولقد سبق وأن بينا بأن تصور مونتسكيو لعجز الشعب الدائم يأتي من تصوره لحال الشعب النابع من طبيعة عصره، حيث كانت الملكية المطلقة هي النظام الذي يحكم به، وفي ظلها كانت ظروف عامة الناس ظروفاً قاسية تفرض عليهم الجهل والتخلف أي عدم المقدرة على تحمل أعباء السلطة في المجتمع. ولكن في ظل الجمهورية فإن مبدأ المساواة يحسن ظروف جميع أبناء الشعب، وبالتالي تصبح لديهم المقدرة على (إدارة الأعمال وتبين المواقع والفرص والأوقات المناسبة للانتفاع بها)، وهكذا يغدو لتكافؤ الفرص معنى حيث أي فرد يمكنه أن يصل إلى الكفاءة المطلوبة للعمل الذي يراد القيام به، أي يصبح بإمكانه صنع ما يراد منه. فنظام الحكومة وظروف المجتمع وإمكانات الأفراد مترابطة ببعضها إلى حد بعيد كما شرحنا ذلك سابقاً.

وأما السبب الثاني فيكمن في اعتقاده بأن عامل حفظ القوانين والسير عليها هو الإكراه بالقوة للناس لكي يلتزموها في معاملاتهم، وإن الجمهورية ـ حسب اعتقاده ـ تقوم على مبدأ الفضيلة ـ كما سوف نرى ـ فالإكراه والعنف لأفرادها ليس من سماتها وغير وارد فيها. وهذا الاعتقاد أيضاً يحمل إسقاط ما في الملكية على الجمهورية، حيث يكون حفظ القانون عن طريق إكراه الأشراف الناس على التزامه، فالقانون فيها لا يحقق إلا مصلحة الأشراف وعلى حساب حقوق عامة الناس، وهذا ما يجعلهم في حالة رفض للقوانين كونها موجهة ضد مصالحهم، وليس هذا هو حال القوانين في الجمهورية، حيث القوانين فيها تستهدف مصالح الجميع، فهي توضع استناداً وتحقيقاً لمبدأ المساواة الذي تقوم عليه الحكومة، وهكذا تحترم القوانين اجتماعياً قبل أن تكون مفروضة عليهم بالقسر بواسطة سلطة قانونية. ومن جهة أخرى فإن الجمهورية لا تعاني من ضعف في ردع المخالفين للقانون، فمبدأ المساواة لا يجعل فيها أشرافاً فوق القانون، وكذلك فإن القائمين على تنفيذ القانون ليسوا فئة اجتماعية فوق القانون، بل هم موظفون مؤتمنون،

وبالتالي يُحَاسَبون إذا أساؤوا أو قصروا دون عذر مقنع. وهكذا فقوة القانون فيها واحترامه وهيبته أكبر منها في الحكومة الملكية.

وكذلك نلاحظ بالعودة إلى تعريف مونتسكيو للحرية تركيزه على أن الحرية هي فعل الإنسان ما يجب عليه فعله أي ما له مقدرة عليه، وإنها ليست فعل الإنسان ما يريده. وأنه لمن الصحيح قول مونتسكيو إن الحرية هي فعل الإنسان ما يجب عليه فعله أي ما له مقدرة عليه، وبالتالي يتحقق في عمله منفعة له ولمجتمعه، وهذه هي الحكمة المقصودة من كل عمل يقوم به الإنسان. أي أنه من الصحيح أن الحرية ليست فعل الإنسان ما يريده، فإذا لم تكن له مقدرة على هذا العمل الذي يريده، لن تتحقق المنفعة من العمل، لأنه بدون المقدرة على العمل لا تتحقق المنفعة بل المضرة.

ولكن قبل المطالبة بهذا الشرط الواقعي والضروري، يجب أن يعطى الإنسان كل ما هو حق له؟ أي يجب أن لا يحرم مما هو ضروري وشرط أساسي لنمو مقدراته المختلفة التي تؤهله للقيام بمختلف الأعمال، وبعد أن يتحقق تكافؤ الفرص بين أفراد المجتمع في هذا عندها فقط يكون من العدل أن يعزل الإنسان عن عمل ما لعدم توفر المقدرة له عليه، أي لعدم المنفعة من قيامه بهذا العمل.

فالتركيز على أن الحرية هي فعل ما ينبغي فعله، يجب أن يسبقه توفر الظروف العادلة للجميع التي تتيح لهم أن يظهروا أقصى ما عندهم من مقدرة، أي يجب توفير الظروف، التي تتيح للإنسان تطوير قدراته ومهاراته الضرورية لأي عمل يقوم به، وأن لا ينحصر توفير هذه الشروط لنمو مقدرات الإنسان على فئة معينة ومحددة، وبالتالي تتحدد الكفاءة فيها بشكل طبيعي، بينما يحرم الآخرون منها مما يجعلهم عاجزين بشكل طبيعي عن القيام بالأعمال التي حرموا من الظروف التي توفر شروطها فيهم.

وهذا ما كان حاصلاً في ظل الملكية حيث تفرض ظروف الجهل والتخلف، أي يفرض العجز على عامة الناس، بينما يستأثر الأشراف بالخيرات المادية وبالوسائل المعرفية، وهكذا تنمو وتتطور مقدراتهم المختلفة بشكل دائم، ثم تخدع عامة الشعب بالقول بأن تفوقهم عليهم جاء لمجرد كونهم أشرافاً من سلالة أشراف.

وما ذلك في الحقيقة إلا لامتلاكهم الظروف، أي شروط المقدرة على الأعمال، فوفرة الأموال ووفرة الوقت للعلم والثقافة والسياحة، وقضاء كل حوائجهم والقيام بكل ما يريدونه في مختلف المجالات، هو ما يجعل مقدراتهم متطورة، بينما يفرض الجهل والقهر على عامة الشعب ويقضي وقته في الكفاح الدائم لسد مجرد الحاجات الأساسية من طعام وشراب ومسكن، ومن ثم يكون هذا الشعب بالضرورة عاجزاً عن فعل ما يراد منه.

فعجز أفراد عامة الشعب عن القيام بأعمال القيادة والإدارة للمجتمع ليس صفة لازمة لهم. ـ كما صور ذلك مونتسكيو ـ وإنما هي حالة مرتبطة بالظروف، التي كانت سائدة في ظل الملكية، والتي كانت تجعلهم عاجزين عن كل شيء إلا السعي في خدمة الأشراف.

أما في ظل الجمهورية حيث تتوفر ظروف عادلة للجميع تتحسن مقدرات الأفراد، وبالتالي تكون لهم المقدرة على القيام بالأعمال المختلفة.

وهكذا فإن ما اعتبره مونتسكيو أسباباً لاستبعاد النظام الجمهوري، كنظام يحقق بطبيعته الحرية السياسية، ليست في الحقيقة إلا مبررات ضعيفة كما تبين لنا ذلك.

وعلى الرغم من ذلك، فإن مونتسكيو يطرح توزيع السلطات الثلاث ـ كما رأينا ـ على أساس استبعاد الشعب عن السلطة، وجعلها في أيدي الأشراف، ويرى أن في ذلك الحرية السياسية.

ففي السلطة القضائية يجعل للشعب الحق فيها، ولكن فقط لمقاضاة من هم أمثالهم من أبناء عامة الشعب، أما الأشراف فمحاكمهم خاصة، وتمنحهم قوانين مخفضة حفاظاً على شرفهم ودفعاً لحسد العوام لهم.

وفي السلطة الاشتراعية يكون للشعب نصيب فيها ولكنه محدود جداً وهامشي كما هو في السلطة القضائية، حيث يكون للشعب مجلس اشتراعي يمثله، ولكن ليس لوضع القوانين وإنما ينحصر دوره بالمطالبة بإصلاح ما يشترع المجلس الخاص بالأشراف، وهذا ما يسميه بحق القطع، ولمجلس الأشراف الاشتراعي حق إلغاء ما يتخذه مجلس الشعب من قرارات يطالب بها بالإصلاح وهذا ما يسميه بحق المنع.

ونحن نعلم أن الدولة الحرة هي التي تكون فيها جميع السلطات منبثقة من الشعب وتحت رقابته، وبشكل خاص السلطة الاشتراعية، باعتبارها السلطة العليا في المجتمع، إذ يستحيل تصور سلطة دنيا تملي الأوامر على سلطة عليا، أو أن تضع القوانين سلطة غير السلطة العليا [٥٢]. وقد عبر (جون لوك) عن ذلك بقوله : "لما كان الغرض الأول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع بأملاكهم بسلام وأمان، وكانت الإدارة الكبرى لذلك ووسيلته القوانين، التي يقرها المجتمع، فالسنة الوضعية الأولى والرئيسية، التي ينبغي أن تسيطر حتى على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه، بمقدار ما يتفق ذلك مع الخير العام. وهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير، متى خلعتها الأمة على أصحابها. وليس لأي مرسوم صادر عن أي شخص آخر، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها أو السلطة التي يستند إليها، مفعول أو سلطة قانونية، إلا إذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية، التي اختارها الجمهور وعينها، فبدون هذا يكون القانون مفتقراً إلى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانوناً، أعني موافقة المجتمع الذي لا يجوز لأحد أن يسن له الشرائع إلا بموافقته، وبناء على الصلاحية المنبثقة عنه"[٥٣].

أما عن كون السلطة الاشتراعية خاضعة للشعب، وتعمل لخدمته، فقد قال (جون لوك): والسلطة التشريعية، سواء أكانت حالّة في شخص واحد أو في عدة أشخاص، أم كانت قائمة أبداً، أو في فترات متواترة، ليست مطلقاً بسلطة تعسفية على أرواح البشر ومقاديرهم ولا يمكن أن تكون، رغم أنها السلطة العليا في كل دولة، لأنها لما كانت السلطة كل فرد من أفراد المجتمع العامة، وقد قلدت للشخص أو الهيئة المشترعة وحسب، استحال أن تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الأشخاص إبان (الطور الطبيعي) قبل انضوائهم إلى المجتمع وتسليمهم لتلك السلطة للأمة، لأنه ليس لأحد أن يخلع على امرئ ما سلطة أو سع من السلطة التي له هو، وليس لأحد سلطة تعسفية مطلقة على ذاته أو على سواه تخوله القضاء على ذاته أو الفتك بسواه أو سلب أملاكه. فالإنسان لا يستطيع أن يسخر ذاته للسلطة التعسفية لإنسان آخر، كما أثبتنا أعلاه، فلما لم يكن له مثل هذه السلطة التعسفية على

حياة الآخرين وحريتهم وأملاكهم إلا بمقدار ما صاغت له (السنة الطبيعية) من أجل بقائه وبقاء سائر البشر، فذلك هو المقدار، الذي يتنازل عنه للدولة، ومن خلالها للهيئة التشريعية. فاقتصرت سلطة هذه الهيئة على ذلك وحسب. فالسلطه مقتصرة في مداها على خير المجتمع العام، وهي سلطة غرضها الوحيد هو البقاء، فاستحال أن يكون لها الحق بإهلاك المحكومين أو استعبادهم أو إفقارهم عمداً. فإلزامات (السنة الطبيعية) لا تنتهي لدى اجتماع البشر بل تصبح في الكثير من الأحوال متماسكة الأجزاء وتقترن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند إليها من أجل تأمين التقيد بها. وهكذا (فالسنة الطبيعية) هي قانون أزلي يهيمن على البشر المشترعين منهم وغير المشترعين. فالقواعد التي يسنونها من أجل تنظيم أفعال سائر الناس، وأفعال سائر الناس تلك وأفعالهم أيضاً ينبغي أن تتفق مع السنة الطبيعية، أي مع الإرادة الإلهية ـ إذ هي عبارة عنها. ولما كانت السنة الطبيعية الأساسية تهدف إلى بقاء النوع البشري، فكل تشريع بشري يتنافى معها باطل لاغٍ"[٥٤].

أما السلطة التنفيذية فلا وجود للشعب فيها مطلقاً فهي حكر على الملك ووزراء من الأشراف ولا يحق للهيئة الاشتراعية بقسميها الخاص بالشعب والأشراف، وقف مشاريع السلطة التنفيذية، وبهذا فإن مونتسكيو يجعل السلطة التنفيذية فوق السلطة التشريعية ومهيمنة عليها. في حين أن السلطة التشريعية يجب أن تكون فوق السلطة التنفيذية، ولا تخضع إلا لإرادة الأمة التي انبثقت عنها، وقد عبر (جون لوك) عن ذلك بقوله: "لا يمكن أن يوجد في دولة مستقرة ترتكز على دعائم ثابتة وتعمل بحسب طبيعتها على حماية الأمة، سوى سلطة عليا واحدة، هي السلطة التشريعية التي تخضع لها سائر السلطات كما ينبغي لها أن تخضع. ومع ذلك وبما أن السلطة التشريعية ليست سوى سلطة ائتمانية تعمل لأغراض معينة، فالشعب يحتفظ بسلطة عليا تمكنه من خلع الهيئة التشريعية أو تغييرها، كلما تبين له أنها تتصرف خلافاً للأمانة التي عهد بها إليها، لأن كل سلطة يعهد بها كأمانة من أجل تحقيق غرض ما، إنما تكون مرتبطة بذلك الغرض، فإذا أهمل هذا الغرض أو نقض صراحة، بطلت الأمانة وآلت السلطة ثانية إلى الذين انبثقت منهم، فجاز لهم حينئذ أن يضعوها حيث يحسبون أن أمنهم وسلامتهم يقتضيان. وهكذا تحتفظ الأمة دائماً بسلطة

مطلقة هـي سـلطة الإفـلات مـن حبائـل أي امـرئ كـان ومطامعـه، حتـى لـو كـان مـن واضـعي الشـرائع فيهـا، إذا بلغـت بـه البلاهـة أو سـوء الطويـة حـد التـآمر علـى حريـات الشعب وأملاكـه ـ فليس لأي إنسـان أو جماعـة مـن النـاس، يملـك حـق التخلـي عنـه ـ كلما حاول أي امرئ كـان أن يبلغ به إلى تلك الحـال مـن العبودية ـ وأن يتخلص مـن الذين يسطون على سنة المحافظة على الذات الأساسية المقدسـة الـتي لا تـتغير، والـتي اندمج في المجتمع من أجلها. وهـكذا يصح إن يقـال أن الأمـة هـي بهـذا المعنـى السـلطة العليا أبداً"[٥٥].

وهـكذا فإنه لا يجوز للملك وقف مشـاريع الهيئـة التشـريعية، لأنـه بـذلك يفـرض إرادته عليها ويعطل حريتها، في حـين أنـه كممثـل للسـلطة التنفيذيـة يجـب أن يخضـع لإرادة السلطة التشـريعية وقوانينهـا. يقـول في هـذا الصـدد فيلسـوف الحريـة السياسـية (جون لوك): إذا وضع هذا الرجل الفـرد أو الملـك إرادتـه المحضـة موضـع القـوانين الـتي هي بمثابـة إرادة المجتمـع، الـتي تفصـح عنهـا الهيئـة التشـريعية، فقـد لحـق بهـذه الهيئـة التغيرّ. إذ لما كانت الهيئة التشريعية هـي بالفعـل تلـك الهيئـة، الـتي مـن شـأن قواعـدها وقوانينهـا أن توضـع موضـع التنفيـذ وأن تحتـذى، فـإذا أقـرت قـوانين، واسـتنبطت قواعـد، ونفـذت غـير الـتي سـنتها الهيئـة التشـريعية الـتي أنشـأها المجتمـع، فواضـح أن هذه الهيئة قد لحقها التغيير. فكل من يسن قوانين جديدة لم يخـوّل حق سـنها، بنـاء علـى تعـيين المجتمـع الرئيسـي، أو يحـور القـوانين القديمـة، فإنمـا ينفـي السـلطة الـتي سنتها ويبطلها. فيكون بذلك قد استحدث هيئة تشريعية جديدة.

وعنـدما يحـول الملـك دون التئـام الهيئـة التشـريعية في موعـدها المعـين، أو دون ممارسة صلاحيتها بحرية والعمل على تحقيق تلك الأغراض، التي وجدت من أجلها، فقد أصاب تلك الهيئة التغيير أيضاً. فالهيئـة التشـريعية يجـب أن تتـوفر لأفرادهـا حريـة النقاش والتفرغ لبلوغ ما فيه خير المجتمع ودرجة الكمال، فإذا ارتفعت هذه الشـروط أو تغيرت، بحيث يحـرم المجتمـع مـن حـق ممارسـة السـلطة المقترنـة بهـا، تغـيرت الهيئـة التشريعية فعلاً[٥٦].

وهـكذا فإنه لم يعد من الواجب أن نسـأل عمـن يحـق لـه سـن القـوانين مـا دام أنهـا أفعال صادرة عن الإرادة العامة، ولا إذا كـان الأمير فوق القوانين ما دام أنه عضو من

الدولة، ولا عما إذا كان في وسع القانون أن يكون ظالماً ما دام أنها ليست سوى سجلات لإرادتنا.

كذلك يتضح أنه لما كان القانون يجمع عمومية الإرادة وعمومية الموضوع، فإن ما يأمر به إنسان من تلقاء نفسه، أياً كان، لا يكون قانوناً قط، فحتى ما يأمر به صاحب السيادة في موضوع خاص ليس كذلك قانوناً وإنما يكون مرسوماً، ولا هو عمل من أعمال السيادة، بل عمل من أعمال القضاء[٥٧].

وبهذا فإنه لا يجوز أن يكون للسلطة التنفيذية حق وقف مشاريع السلطة الاشتراعية في حين أنه يجوز للهيئة الاشتراعية وقف مشاريع السلطة التنفيذية.

وبالتأكيد فإن هذا الشكل لنظام الحكم في ظل الملكية لا يحقق الحرية السياسية، ليس فقط لبطلان الأسباب التي دعت صاحبه لطرحه، بل وكذلك لأنه لا يقوم على مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع التي بدونها لا تتحقق الحرية السياسية.

وهكذا فإن مونتسكيو إذا كان قد دعا إلى الفصل بين السلطات الثلاث، فإن هذا لا يجعله داعية لحرية الشعوب، فهو لم يجعل هذه السلطات خاضعة لسلطة الشعب بل لسلطة الأشراف في المجتمع: فهو يعتقد ـ كما رأينا ـ أن إعطاء الأشراف السلطة في المجتمع يعني حرية المجتمع وتقدمه لأنهم وحدهم من يقدرون على هذا العمل، في حين أن تقدم الشعب باتجاه السلطة واستلامه زمام المبادرة في أي من السلطات الثلاث يفقد الأمة حريتها ويضيع حضارتها، وهو كما يقول: "خلط بين سلطان الشعب وحريته" فحرية الشعب ـ كما يرى ـ ليس في استلامه للسلطة، بل في منحها لأشراف وبذلك يكون كل المجتمع حراً.

وأمام هذا فإني أستغرب أشد الاستغراب كيف توصل بعض الباحثين إلى القول: "إن مونتسكيو نادى بأن النظم الحكومية يجب أن تقوم على سيطرة الشعب على إدارة أموره بنفسه، وهذا كان له أثره الكبير في الدستور الجمهوري الأمريكي (١٧٨٧) وعلى الجمهورية الفرنسية الأولى ودستورها ، ففكرة الحرية التي يقوم عليها النظام الجمهوري في العالم الحديث مدينة إلى حد كبير لمونتسكيو"[٥٨]. أو إلى القول: "وكان لنظرية مونتسكيو أثر عظيم في نهاية القرن الثامن عشر تجلى في الدستور الاتحادي للولايات المتحدة ودساتير الولايات فيها.

واعتنق المبدأ رجال الثورة الفرنسية وأدخلوه في طلب إعلان حقوق الإنسان والمواطن ونصوا عليه في معظم الدساتير التي صدرت بعد الثورة"(٥٩). أو إلى القول أيضاً: "وغني عن البيان أن مونتسكيو كان كذلك من أبلغ رسل الثورة الفرنسية، ومن أقوى العوامل المهيئة لقيامها، وذلك بما أذاعه من آراء في الحريات، وبما شنه من حملات بليغة على الحكم المطلق وعلى النظم السياسية والاجتماعية الفاسدة. وعن هذا الطريق نفذ مونتسكيو بعمق إلى قلب المجتمع الفرنسي، وتمكنت آراؤه من عقول المفكرين والقادة، وقد ظهر أثر ذلك على رجال الجمعية التأسيسية الفرنسية الذين قاموا غداة الثورة بتنظيم شؤون المجتمع. فقد استناروا بكثير من نظرياته ووصاياه عند وضع دستور (١٧٩١) ورجعوا إلى كتاباته ليجدوا ضالتهم المنشودة في إصلاح المعتل من النظم القائمة.لاسيما أن مونتسكيو كان يهدف في دراساته إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي وكان يتخذ من التحليل العلمي وسيلة أمينة فعالة لتحقيق هذه الرسالة السامية"(٦٠).

وقد أصاب (ألتوسير) عندما أكد أن توزيع السلطات لمونتسكيو يستهدف مصالح الأشراف وليس مصالح عامة الشعب، وعبر عن ذلك بقوله: فإذا ما رغبنا الالتفات الآن نحو توازن القوى العتيد، يمكننا باعتقادي الإجابة على سؤال: لصالح من يجري هذا التوزيع؟!.

فإذا لم نأخذ بعين الاعتبار القوى المستحضرة في تركيبة مونتسكيو، بل القوى الفعلية القائمة في زمانه، فلا بد أن نتيقن من أن (النبالة) تستفيد في مشروعه من ميزتين هامتين: إنها تغدو مباشرة- بوصفها طبقة قوة سياسية معترفاً بها في القوى العليا، وتغدو أيضاً- سواء نتيجة البند الذي يستثنى من السلطة الملكية ممارسة المحاكمة أو البند الآخر الذي يخصص هذه السلطة للغرفة العليا لدى تعرض النبلاء للاتهام، طبقة حاصلة على كل الضمانات لمستقبلها الشخصي وموقعها الاجتماعي وامتيازاتها وميزاتها ضد محاولات الملك والشعب، وبهذه الطريقة يغدو النبلاء بمأمن من حياتهم وعائلاتهم، وأملاكهم، سواء من الملك أو من الشعب، لا يمكن بأفضل من ذلك ضمان شروط استمرار طبقة منحطة بدأ التاريخ ينزع عنها ويخاصمها مكاسبها السابقة.

مقابل هذه الضمانات هناك ضمانة أخرى لكنها هذه المرة (مخصصة للملك) إنها الضمانة بحماية الملك بواسطة (درع النبالة الاجتماعي السياسي) ضد الثورات الشعبية، إنها الضمانة بأنه لن يجد نفسه في وضع المستبد الأعزل وحيداً في مواجهة شعبه وأهوائه، فإذا أراد الملك الإصغاء إلى درس الاستبدادية فسيفهم أن (مستقبله مرهون بوجود النبالة). فإن هذه النبالة بوجودها وامتيازاتها وفخامتها وأبهتها، بل وكرمها أيضاً ستعلم الشعب يوماً بعد يوم من خلال الحياة الملموسة وجوب احترام العظماء واحترام بنية هذه الدولة، وأن المسافة بين الهوى والسلطة بعيدة جداً وأن مسافة الظروف الاجتماعية والامتداد الزمني للفعل السياسي طويل جداً ضمن الحيز الرديء للملكيات، باختصار ستعلمه كل ما يؤدي إلى تثبيط كل عزيمة في التغيير لديه إلى الأبد.

وباختصار: إن تمثيل الشعب نفسه الذي يجعلنا نعتقد أن مونتسكيو كان جمهورياً بكل عواطفه وكان يقف في صف الشعب هو في روح الملكية[٦١].

٤ ـ تأثير طبائع الحكومات على الحرية السياسية من حيث صلتها بالمواطنين:

يرى مونتسكيو أن الحرية السياسية لا تتوقف فقط على شكل الحكومة ـ حيث توزع السلطات الثلاث فيها وفق الشكل، الذي حدده مونتسكيو، ولكنها تتعلق أيضاً بالقوانين المدنية والجزائية، وبالبيئة الاجتماعية في المجتمع وما يسود فيها من عادات وتقاليد وأمثال... الخ.

يقول مونتسكيو معبراً عن ذلك: "لا يكفي أن تعالج الحرية من حيث صلتها بالنظام، بل يجب أن ترى من حيث صلتها بالمواطن، وقد قلت إنها توجد في الحالة الأولى بنوع من التوزيع للسلطات الثلاث، ولكنه يجب أن ينظر إليها في الحالة الثانية بفكرة أخرى، فهي تقوم على سلامة ابن الوطن أو على الرأي الذي يدور حول سلامته.

وقد يكون النظام حراً، ولا يكون ابن الوطن كذلك مطلقاً، وقد يكون ابن الوطن حراً، ولا يكون النظام حراً، وفي هذه الحال يكون النظام حراً حقوقاً لا فعلاً ويكون ابن الوطن حراً فعلاً لا حقوقاً. ولا يرى غير نص القوانين الأساسية

نفسها ما يوجد الحرية من حيث صلتها بالنظام بيد أنه يمكن توليد الحرية بالعادات والأساليب والأمثلة الجارية من حيث صلتها بابن الوطن ويمكن إعزازها بالقوانين المدنية كما نرى في هذا الباب.

ثم إن الحرية في معظم الدول إذا كانت تعاق أو تؤذى أو تخمد بأكثر مما تقتضيه نظمها فإن من المستحسن أن يحدث عن القوانين الخاصة التي يمكن في كل نظام أن تعين أو تؤذي مبدأ الحرية الذي تغم به كل واحدة من تلك الدول"(٦٢).

فما هي إذاً هذه القوانين الخاصة، التي تعين أو تؤذي مبدأ الحرية لكل حكومة من الحكومات الثلاث؟!:

١) - في الجمهورية:

أ - القوانين التي تؤذي الحرية(٦٣):

١ - شدة العقوبة على جريمة الاعتداء على ولي الأمر:

إذا ما انتهت الجمهورية إلى استئصال من كانوا يريدون هدمها وجب أن يبادر إلى وضع حد للانتقامات والعقوبات والمكافآت، ولا تفرض عقوبة عظيمة، ومن ثم لا تؤتى تحولات كبيرة من غير أن يوضع في أيدي نفر من الأهلين سلطان عظيم، ولذلك يكون الأصلح في هذه الحال أن يصار إلى العفو الكثير أعظم مما إلى العقاب الكثير، وأن يصار إلى النفي القليل أعظم مما إلى النفي الكثير، وأن تترك الأموال أكثر من أن تضاعف المصادرات، وذلك لقيام طغيان المنتقمين بحجة الانتقام للجمهورية، وليس الأمر أن يقضى على المسيطر بل على السيطرة، ويجب أن يسرع ما أمكن إلى الدخول في السبيل العادية للحكومة حيث تجبر القوانين الجميع ولا تتسلح ضد أحد..

٢ - قسوة القوانين تجاه المدنيين في الجمهورية: يكون المواطن قد جعل لنفسه أفضلية كبيرة على مواطن آخر بإقراضه مالاً لم يستدنه هذا إلا ليتخلص منه، ثم لم يفعل ذلك إلا من حيث النتيجة، وماذا يحدث في الجمهورية إذا ما زادت القوانين هذه العبودية أكثر من قبل؟

كان يباح في أثينا وروما في البداية بيع المدينين غير القادرين على الدفع، ثم أصلح سولون هذه العادة في أثينا فأمر بألا يحجر أحد من أجل ديون مدينه، غير أن

الحكام العشرة لم يصلحوا إعادة روما على ذلك النحو، وهم على ما كان نظام سولون أمام عيونهم لم يريدوا اتباعه وليس هذا هو المكان الوحيد من الألواح الأثني عشر حيث يصر بحزم الحكام العشرة على صدم روح الديمقراطية، وقد عرضت هذه القوانين القاسية جمهورية الرومان للخطر غير مرة، ومن ذلك أن رجلاً مستوراً بالجروح فر من بيت دائنه، وظهر في الميدان فهاج الشعب من هذا المنظر.

ب ـ القوانين الملائمة لحرية المواطن في الجمهورية:

(مما يحدث في الدول الشعبية غالباً أن تكون التهم عامة فيكون لأي إنسان أن يتهم من يريد، وقد أدى هذا إلى وضع قوانين للدفاع عن براءة أبناء الوطن، وفي أثينا كان المتهم الذي لا يحوز خمس الأصوات يدفع ألف درهم غرامة، وبهذه الغرامة حكم على اسشين الذي أتهم طيسفون وكان المتهم الباغي يخزى في روما فيطبع حرف (K) على جبينه، وكان يحترز من المتهم لكيلا يستطيع رشو القضاة أو الشهود. وقد تكلمت آنفاً عن ذلك القانون الأثيني والروماني، الذي يبيح للمتهم أن ينسحب قبل الحكم)[٦٤].

٢ ـ في الملكية:

أ ـ القوانين التي تؤذي الحرية[٦٥]:

١ ـ تعيين وكلاء عن الأمير للحكم في الأشراف:

أكثر الأمور عدم فائدة للأمير قد أضعف الحرية في الملكيات غالباً هو : أن يعين أحياناً وكلاء للحكم بين الأفراد، وتكون فائدة الأمير من الوكلاء من القلة مالا يستحق معه أن يغير نظام الأمور في هذا السبيل، ومما لا ريب فيه أدبياً أنه يتحلى بروح الصلاح والإنصاف أكثر مما لدى وكلائه الذين يظنون دائماً أنهم مزكون بأوامره وبمصلحة غامضة للدولة وبما كان من اختيارهم وبمخاوفهم أيضاً.

ولما خوصم أحد اللوردات في عهد هنري الثامن قضي في أمره من قبل وكلاء اختيروا من مجلس اللوردات فبهذا المنهاج قضي على جميع من أريد من اللوردات.

٢ ـ الجواسيس في الملكية:

ليس هذا منهاج الأمراء الصالحين العادي، فالرجل إذا كان مخلصاً للقوانين يكون قد قام بما يجب عليه تجاه الأمير، ويلزم أن يكون منزله له ملجأ وأن يكون

ما بقي من سلوكه في أمان على الأقل، أجل قد يكون التجسس أمراً يطاق لو أمكن أن يمارسه أناس من ذوي الصلاح غير أن رجس الشخص اللازم يمكن أن يقاس برجس الشيء ، فيجب على الأمير أن يسير مع رعاياه مخلصاً مطمئناً سليم النية..

ب ـ الأمور التي تؤيد الحرية في الملكية[٦٦]:

١ ـ أسلوب الحكم:

السلطان الملكي نابض عظيم يجب أن يدور بسهولة ومن غير صوت، ويمجد الصينيون إمبراطوراً لهم كان بحكم كالسماء كما يقولون أي على مثاله. وتوجد أحوال يجب على السلطة أن تسير فيها بما تسع، وتوجد أحوال يجب على السلطة أن تسير فيها ضمن حدودها، ويتجلى سمو الإدارة في حسن معرفة أي قسم من السلطة يجب استعماله في مختلف الأحوال صغيراً كان هذا القسم أو كبيراً. وكل سعادة في ملكياتنا تقوم على رأي الشعب في رفق الحكومة، وإذا ما كان الوزير سيئ الدراية فإنه يريد في كل حين أن يخطركم بأنكم عبيد، ولكن إذا ما كان هذا واقعياً وجب أن يحاول حمل الناس على جهله، وهو لا يعرف أن يقول لكم، أو أن يكتب إليكم أن الأمير حيران، وأنه سيصلح الأمر بدلاً من أن يبدي لكم أنه غضبان ويوجد بعض التيسير في الحكم، فيجب أن يكون الأمير هو الذي ينشط وأن تكون القوانين هي التي تهدد.

٢ ـ سهولة الاقتراب من الملك:

يجب أن يسهل الاقتراب من الأمير في الملكية أحسن ما يشعر بهذا في المباينات، قال مسيو برّي: (وضع القيصر بطرس الأول مرسوماً جديداً حظر فيه تقديم عريضة إليه قبل أن تقدم اثنتان إلى مستخدميه، فإذا لم ينصف الرجل قدم الثالثة إليه، ولكن من يظهر مخطئاً فقد حياته وهكذا لم يوجه أحد عريضة إلى القيصر بعد ذلك).

٣ ـ طبائع الملك:

تساعد طبائع الأمير على الحرية كمساعدة القوانين، والأمير كالقوانين يستطيع أن يجعل من الناس حيوانات، وأن يجعل من الحيوانات أناساً، وإذا كان

الأمير يحب النفوس الحرة كانت له رعية وإذا كان يحب النفوس السفلى كان له عبيد وإذا أراد أن يعرف فن الحكم العظيم، فليدنِّ الشرف والفضيلة منه وليدع المزية الشخصية إليه، ويمكن أن يلقي الأنظار على القرائح أحياناً، ولا يخشى هؤلاء المنافسين الذين يدعون بذوي المناقب.

٣) ـ القوانين المدنية الصالحة لوضع شيء من الحرية في الحكومة المستبدة:

يقول: "مع أن من طبيعة الحكومة المستبدة أن تكون واحدة في كل مكان، فإن من الأحوال، كالرأي الديني وسبق الوهم والأمثلة السائرة والنوادر والأوضاع والطبائع ما يمكن أن يجعل بينها فروقاً عظيمة، ومن الحسن أن تستقر بها بعض الأفكار، ومن ذلك أن الأمير في الصين يعد أباً للشعب، وأن الأمير في أوائل إمبراطورية العرب (الخلفاء) كان واعظاً.

ومما يناسب أن يكون فيها بعض الكتب المقدسة التي تصلح أن تكون قاعدة كالقرآن عند العرب، وكتب زرادشت عند الفرس وكتب الويدا عند الهنود والكتب الكلامية عند الصينيين، ويقوم القانون الديني مقام القانون المدني ويثبت المرادي.

وليس من السيء في الأحوال المبهمة أن يستشير القضاة علماء الدين حتى القضاة في تركيا يسألون (الملا)، وإذا كانت الحال تستلزم القتل فقد يكون من المناسب أن يأخذ القاضي المختص عند وجوده رأي الحاكم لكي تعدل السلطة المدنية والكهنوتية بالسلطة السياسية. ومن حمق الاستبداد أن كان سقوط حظوة الأب يوجب سقوط حظوة الأولاد والنساء وهؤلاء كانوا تعساء من غير أن يكونوا مذنبين، ثم إن على الأمير أن يدع بينه وبين الظنين شفعاء لتلطيف غضبه أو لتنوير عدله.

ومن عادات المديف الحسنة أن السينور إذا ما فقد حظوته لزم باب الملك كل يوم حتى تعود إليه، فحضوره يذهب غضب الأمير، وعادة الفرس التي تبيح الخروج من المملكة لمن يريد حسنة جداً، ومع أن العادة المعاكسة تصدر عن الاستبداد حيث يعد الرعايا عبيداً، ويعد من يخرجون عبيداً فارين، فإن طريقة فارس صالحة

للاستبداد كثيراً، وذلك لأن خشية فرار المدنيين أو انزوائهم مما يقف أو يعدل اضطهاد الباشوات والظالمين"[٦٧].

نلاحظ أن هذه الأمور ترتبط -كأي شيء آخر في المجتمع- ارتباطاً قوياً بنظام الحكم، فمن جهة ـ كدليل على ذلك ـ نجده يقسم الأمور التي تؤيد الحرية والتي لا تؤيدها حسب نظام الحكم، وهذا ما يشكل دليلاً عفوياً على أنها مرتبطة بنظام الحكم.

ومن جهة أخرى فالقوانين المدنية والجزائية، كأي شيء آخر في المجتمع لا تكون بعيدة عن التأثر بمبدأ الحكومة ـ وسوف نشرح ذلك ـ فكل ما يصدره المشترع من قوانين يكون متناسباً مع مبدأ الحكومة، فإذا قمنا بالتدقيق فيما عرضه مونتسكيو من أمور نجد أنها تتأثر بمبدأ الحكومة. فعندما يكون مبدأ الحكومة هو الغلب والقهر، فهي لا شك تحتاج إلى العقوبات الكثيرة لكي تلقي الهلع والخوف في النفوس، ولا يمكن أن تخفف من العقوبات التي تمس سلامة المواطن، طالما أن لا شيء يحفظها سوى القسوة لإلزام عامة الشعب القوانين التي لا تحقق مصالحهم، بل مصلحة الفئة التي تتشدد في المطالبة بتنفيذها في سبيل مصلحتها. أما إذا كان مبدأ الدولة يقوم على المساواة، فلا بد أن تتخذ العقوبات منحىً عادلاً، كونها تستهدف تحقيق العدالة وليس إلقاء الرعب في نفوس الناس.

واعتماد الدولة على التجسس يتأثر كذلك بمبدئها: فعندما تكون القوانين تستهدف مصالح فئة محددة على حساب الفئات الأخرى، لا بد أن تكون العلاقة بين الحكومة وعامة الشعب هي علاقة خوف وارتياب، وبالتالي تحتاج إلى القيام بالتجسس عليهم، في حين أن هذا الأمر لابد أن يخف عندما تكون الحكومة قائمة على أساس تحقيق العدالة بين الناس.

وكذلك أسلوب الحكم يتأثر بالحكومة ومبدئها، فإذا كان حكماً بالقوة والقهر، فهو بذلك، يحتاج إلى بثها في كل شيء ومن ذلك أسلوب الحكم، وهو لا يشعر بأن للناس فضلاً عليه (الأمير) سوى فئته التي ينتسب إليها، فقد وصل إلى الحكم بالقوة، ولا يشعر بأحقية الناس في مراجعته أو مساءلته، فهو المتفضل عليهم

إذ يسمح لهم بالعيش في مملكته التي ورثها عن أجداده، ومن ينظر إلى الناس بهذا المنظار فإنه من المؤكد أنه لن يقبل منهم رأياً أو يعاملهم معاملة حسنة.

أما عندما تكون الحكومة قائمة بإرادة الشعب وفي سبيل مصلحته، فلن يكون هناك مجال إلا للمعاملة الحسنة، كون الشعب هو المتفضل على الرئيس، وليس العكس.

وهكذا فإن الحرية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بنظام الحكم، فهي لا يمكن أن تكون في ظل نظام يضطهد الأكثرية ليحقق مصالح الأقلية، وهي تكون حصراً في ظل النظام الذي يقوم على مبدأ المساواة، وقد حاول مونتسكيو أن يبرهن على أن الحرية ليست منحصرة في النظام الجمهوري. فعمد إلى القول: إن الحرية السياسية ترتبط بالنظام الذي يستبعد الشعب عن السلطة ـ كما رأينا ذلك قبل قليل ـ وهو هنا يقول بمصادر أخرى للحرية غير نظام الحكم، وهو بكل هذا يحاول بناء القناعة بأن الحرية لا تكون في النظام الجمهوري.

٥ ـ تأثير طبائع الحكومات على الضرائب:

يشرح مونتسكيو ارتباطاً آخر مع طبيعة الحكومة، وهو الضرائب التي تفرض على الشعب وارتباط مقدار الضرائب بحرية الشعب.

أ ـ اختلاف مقدار الضرائب حسب طبيعة الحكومة:

(يجب أن تكون الضرائب خفيفة كثيراً في الحكومة المستبدة وإلا فمن ذا الذي يحتمل مشقة زراعة الأرضين؟ ثم كيف تؤدي ضرائب عظيمة في حكومة لا تعوض مما يعطي أحد الرعية؟.

ولا ينبغي أن يكون إبهام حول شيء في سلطة الأمير العجيبة وفي ضعف الأمة المحير ويجب أن تكون الضرائب من سهولة التحصيل، ومن وضوح الوضع مالا يستطيع من يجبونها أن يزيدوها أو ينقصوها معه، والضرائب الملائمة وحدها هي قسم ثمرات الأرض والجزية على الرؤوس والرسم المئوي على السلع، ومن الصالح في الحكومة أن تكون للتجار حماية شخصية، وأن تؤدي العادة إلى احترامهم، وإلا لبدوا بالغي الضعف فيما قد يقع من المناقشات بينهم وبين موظفي الأمير)[٦٨].

ب ـ اختلاف قابلية الضرائب لزيادة باختلاف الحكومة:

(تمكن زيادة الضرائب في معظم الجمهوريات لأن المواطن الذي يعتقد أنه يدفع إلى نفسه يدفعها مختاراً فيكون صاحب السلطان فيها عن طبيعة الحكومة عادة. وتمكن زيادة الضرائب في الملكية لأن اعتدال الحكومة فيها يمكن أن يسفر عن ثروات، وذلك كمكافأة للأمير على احترامه للقوانين، ولا تمكن زيادتها في الدول المستبدة وذلك لتعذر زيادة العبودية المتناهية)[٦٩].

ج ـ اختلاف نوعية الضرائب على حسب الحكومة:

(ضريبة الرؤوس أقرب إلى الطبيعة في العبودية، وضريبة السلع أقرب إلى الطبيعة في الحرية، وذلك لصلة هذه الضريبة بالشخص على وجه أقل مباشرة.

ومن الطبيعي في الحكومة المستبدة ألا يعطي الأمير مليشياه أو رجال بلاطه نقوداً مطلقاً بل يوزع بينهم أرضين، فلا يجبى فيها غير قليل من الضرائب، وإذا كان الأمير يعطي نقوداً عدت ضريبة الرؤوس أقرب شيء يستطيع جبايته إلى الطبيعة، ولا يمكن هذه الضريبة أن تكون غير زهيدة وذلك بما أنه لا يمكن أن يجعل للمكلفين هناك عدة طبقات لما ينشأ عن هذا من سوء استعمال بسبب ظلم الحكومة وطغيانها، فإن الضرورة تقضي بتنظيم الأمر على معدل ما يستطيع دفعه أكثر الناس بؤساً. والضريبة الطبيعية في الحكومة المعتدلة هي الضريبة على السلع)[٧٠].

د ـ علاقة مقدار الضرائب بالحرية:

قاعدة عامة: تكون جباية الضرائب أكثر شدة بنسبة حرية الرعايا، ويضطر إلى تعديلها بنسبة زيادة الاستعباد، وهذا ما كان، وهذا ما يكون في كل وقت، وهذه قاعدة مستنبطة من الطبيعة لا تعديل لها أبداً. وهي توجد في جميع البلدان، توجد في إنكلترا وفي هولندا، وفي جميع الدول التي تهبط الحرية فيها مقداراً فمقداراً حتى تركية... غير أن القاعدة تبقى دائمة، وذلك أنه يوجد في الدول المعتدلة تعويض عن ثقل الضرائب توجد الحرية، ويوجد في الدول المستبدة ما يوازن الحرية توجد قلة الضرائب[٧١].

والعقوبات الأميرية هي عند مونتسكيو مؤشر على الحرية يقول: "من الأمور الخاصة في العقوبات الأميرية المالية، أنها في أوروبا أشد منها في آسيا خلافاً للعادة العامة، ففي أوروبا تصادر السلع والسفن والعربات أحياناً، وأما في آسيا فلا يصنع شيء من هذا ولا ذاك، وذلك أن للتاجر في أوروبا قضاته الذين يمكن أن يصونوه من الجور، وأما في آسيا فإن القضاة المستبدين أنفسهم هم الجائرون، وماذا يصنع التاجر تجاه الباشا الذي يمكن أن يقضي بمصادرة سلعه؟

والظلم هو الذي يغلب نفسه، ويجدها ملزمة بشيء من الرفق، ولا يجبى في تركيا غير رسم دخول واحد، ثم يفتح جميع البلد للتجار، ولا تسفر البيانات الكاذبة عن مصادرة ولا عن زيادة رسوم، ولا تفتح في الصين رزم من ليسوا تجاراً مطلقاً، ولا يجازي المغول على التهريب بالمصادرة، بل بمضاعفة رسوم، ولا يكاد أمراء التتر الذين يسكنون المدن بآسيا يجبون شيئاً من السلع التي تمر، وإذا كان الإعدام جزاء التهريب التجاري في اليابان، فلوجود أسباب لمنع كل اتصال بالأجانب، ولأن التهريب فيها ينطوي على انتهاك القوانين الموضوعة من أجل سلامة الدولة أكثر مما على انتهاك قوانين التجارة"[٧٢].

إن مونتسكيو هنا كما نرى يغفل تأثير مبدأ الحكومة على الضرائب التي تفرضها، في حين أن لمبدئها تأثيراً كبيراً في هذا الجانب، فعندما يكون مبدأ الحكومة هو الغلب والقهر، وتكون العلاقة بين الشعب والحكومة علاقة خوف وارتياب، لاشك عندها تسعى الحكومة إلى إضعاف الشعب بمختلف الوسائل ومنها زيادة الضرائب، وذلك لمنع الريعية في أي مشروع اقتصادي كان، وبالتالي لا يقدم أحد من أفراد عامة الشعب على أي مشروع اقتصادي، فالضرائب بالمرصاد لتبتلع كل ربح متوقع.

وبهذا فالملكية ليس لها دور إيجابي على الضرائب، فهي ترفع الضرائب باستمرار حتى تفقر الشعب، والفقر أهم وسائل الضبط لعامة الشعب كما هو معروف. وقد حاول مونتسكيو أن يفسر هذا الأمر تفسيراً يصب في صالح الملكية، بقوله بأن الملكية ترفع الضرائب، وتكثر المصادرات للسلع والسفن والعربات لأنها تمنح الحرية للناس!.

ولاشك في أن هذا التعليل لا يقنع أحداً، فكيف يكون استلاب الحكومة لثروات الناس وممتلكاتهم ورفعها الضرائب عليهم دليل حرية لهم؟.

فلو كان لهم الحرية لما قبلوا بالتأكيد بأخذ أموالهم وثرواتهم، التي تعبوا في الحصول عليها دون أن يكون لهم مقابل ذلك سوى الحرية!.

فماذا يبقى للتجار بعد مصادرة أموالهم ؟ الحرية!!.. وهل سيعيش التاجر ويأكل من الحرية بعد مصادرتهم لرزقه؟!..وفي الحقيقة أن مونتسكيو يحاول كعادته أن يفسر أي شيء إيجابي في الشرق تفسيراً سلبياً، فهنا نجده يعلل ظاهرة انخفاض مقدار الضرائب في الشرق على أنه مؤشر على العبودية حسب القاعدة التي وضعها.

ولكن إذا كانت الحكومات في الشرق كما يقول مستبدة وظالمة، فهي تقوم بأعمال الظلم مستهدفة سلب الثروات والاستئثار بها، فلماذا إذاً تترك الثروات في أيدي الناس ولا تعمد إلى مصادرتها وتحصيل ما في أيدي الناس هو الهدف النهائي لعملية القهر والظلم كلها؟. هل من المعقول القول: بأنها تتركها لهم كتعويض عن نقص الحرية؟.

فالحكومات المستبدة لا تأبه لشعوبها، وتراعي أن تعوض عن نقص الحرية بأشياء بديلة، وبالتأكيد فإنه لا مجال لضرائب عادلة ومنصفة إلا في ظل حكومة تقوم على مبدأ المساواة، فعندها لا تأخذ من أفرادها إلا ما لهم مقدرة على دفعه وهو أخذ ضروري للمجتمع، وهي تكون ملزمة أن تقدم توضيحاً في كل مرة تأخذه وتنفقه من أموال، وبالتالي لا مجال فيها للاختلاسات المالية بسبب سيادة القانون على الجميع، وهو بالتالي يخشى من الجميع، وهي كذلك لا تخاف من زيادة ثروات الأفراد. وبالتالي لا تعيقها برفع مقدار الضرائب. فمصالح الحكومة متوحدة بمصالح الأفراد، فهي جزء حقيقي من الشعب، وليست طبقة مستعلية لا ترضى المساواة بأبناء شعبها، وبالتالي تقف بشكل طبيعي في مختلف الوسائل (الضرائب وغيرها) ضد عامة الشعب، لأن ضعف الشعب وسيلة من جهة، ومبرر من جهة أخرى لدوام سيطرتها كما رأينا ذلك. وبهذا يتبين لنا اعتقاد مونتسكيو حول تأثير طبائع الحكومات في المجتمع وهو كما رأينا تأثير كبير ومتنوع تبعاً لاختلاف طبائع الحكومات الثلاث (الجمهورية، الملكية، المستبدة) ولقد كان تصوره لهذا التأثير

كما شاهدنا متأثراً إلى حد كبير بطبيعة عصره، وبالمصالح السياسية لطبقته التي كان يدافع عنها. ولكن إذا كانت طبائع الحكومات - حسب مونتسكيو - تصدر عن البيئة الطبيعية، فمن أين تصدر مبادئ الحكومات؟.. ثم كيف تؤثر مبادئ الحكومات في المجتمع عند مونتسكيو؟..

هذا ما سوف نبحثه في الفصل القادم

هوامش الفصل الرابع

١ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص (٢٠).

٢ ـ المصدر السابق، ص(٢١).

٣ ــ عطية الله، أحمد، القاموس السياسي، ط(٣)، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٩٦٨)، ص (٤٢).

٤ ـ المرجع السابق، ص (٣٩٩ ـ ٤٠٠).

٥ ــ دوفرجيه، موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري والأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٩٢)، ص (٣٣١ ـ ٣٣٢).

٦ ـ الحمصاني، عارف، محاضرات في النظم السياسية والقانون الدستوري، جامعة حلب، (١٩٦٣)، ص (٢٩٥).

٧ ـ لوك، جون، هيوم، ديفيد، روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص (٣٠٤ ـ ٣٠٥).

٨ ــ ألتوسير، لوي، مونتسكيو والسياسة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص(٨١).

٩ ـ الشكري، علي يوسف، الأنظمة السياسية المقارنة، ط(١)، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، (٢٠٠٣)، ص (٩٠).

١٠ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٢١).

١١ ـ المصدر السابق، ص (٢١ ـ ٢٢).

١٢ ـ المصدر السابق، ص (٢٢).

١٣ ـ المصدر السابق، ص (٢٢ ـ ٢٣).

١٤ ـ المصدر السابق، ص (٢٣).

١٥ ـ المصدر السابق، ص (٢٣ ـ ٢٤).

١٦ ـ المصدر السابق، ص (٢٥).

١٧ ـ المصدر السابق، ص (٢٦).

١٨ ـ المصدر السابق، ص (٢٧).

١٩ ـ لوك، جون، الحكومة المدنية، مرجع سبق ذكره، ص (١٢).

٢٠ ـ المرجع السابق، ص (٨٣).

٢١ ـ لوك، جون، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، (١٩٥٩)، ص (٢٣٣).

٢٢ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٢٧).

٢٣ ـ المصدر السابق، ص (٢٧).

٢٤ ـ المصدر السابق، ص (٣٠).

٢٥ ـ المصدر السابق، ص (٣١).

٢٦ ـ المصدر السابق، ص (٣٣).

٢٧ ـ ألتوسير، لوي، مونتسكيو والسياسة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص (٨٢).

٢٨ ـ دوفرجيه، موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري والأنظمة السياسية الكبرى، مرجع سبق ذكره، ص (٣٢٧).

٢٩ ـ ماركس وانجلز، بصدد الدولة، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، (١٩٨٦)، ص (١٦٦).

٣٠ ـ الخطيب، نعمان أحمد، الوجيز في النظم السياسية، ط (١)، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، (١٩٩٩)، ص (٢١٠).

٣١ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣٤).

٣٢ ـ المصدر السابق، ص (٣٥).

٣٣ ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص (١٨٦ ـ ١٨٧ ـ ١٨٩).

٣٤ ـ الصطوف، محمد عبد الكافي، أوروبا من عصر النهضة حتى قيام الثورة الفرنسية، مطبعة اليمامة، حمص، (٢٠٠٢)، ص (١٦٥).

٣٥ ـ المرجع السابق، ص (٢١٩).

٣٦ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (١٨٥).

٣٧ ـ المصدر السابق، ص (٣٩٨).

٣٨ ـ المصدر السابق، ص (١٩٣ ـ ١٩٤ ـ ١٩٥).

٣٩ ـ المصدر السابق، ص (١٩٥ ـ ١٩٦).

٤٠ ـ المصدر السابق، ص (١٩٧).

٤١ ـ المصدر السابق، ص (١٩٨).

٤٢ ـ ماكيافيللي، نيقولا، الأمير، ترجمة: محمد لطفي جمعة، مؤسسة النوري، دمشق، (١٩٩٠)، ص (١٦٠).

٤٣ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٢٠٩ ـ ٢١٠ ـ ٢١١).

٤٤ ـ المصدر السابق، ص (٢١٢ ـ ٢١٣).

٤٥ ـ المصدر السابق، ص (٢٢٢).

٤٦ ـ المصدر السابق، ص (٢٢٥).

٤٧ ـ المصدر السابق، ص (٢٢٥ ـ ٢٢٦).

٤٨ ـ المصدر السابق، ص (٢٣٠ ـ ٢٣١ ـ ٢٣٧ ـ ٢٣٨).

٤٩ ـ المصدر السابق، ص (٢٣٠ ـ ٢٣١ ـ ٢٣٢ ـ ٢٣٤).

٥٠ ـ المصدر السابق، ص (٢٣٤ ـ ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

٥١ ـ انظر: الباب الحادي عشر، الفصل الخامس عشر، الفصل السادس عشر، الفصل السابع عشر، الفصل الثامن عشر.

٥٢ ـ لوك، جون، في الحكم المدني، مرجع سبق ذكره، ص (٢١٨).

٥٣ ـ المرجع السابق، ص (٢١٨).

٥٤ ـ المرجع السابق، ص (٢١٩ ـ ٢٢٠).

٥٥ ـ المرجع السابق، ص (٢٢٩).

٥٦ ـ المرجع السابق، ص (٢٧٢ ـ ٢٧٣).

٥٧ ـ روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، (١٩٧٣)، ص (٧٩).

٥٨ ـ صفوت، محمد مصطفى، النظام الجمهوري في العصر الحديث، مرجع سبق ذكره، ص (٢٧).

٥٩ ـ المجذوب، محمد، القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان وأهم النظم الدستورية والسياسية في العالم، ط(٤)، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، (٢٠٠٢)، ص (١٠٧).

٦٠ ـ الخشاب، مصطفى، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سبق ذكره، ص (١٧٢).

٦١ ـ ألتوسير، لوي، مونتسكيو والسياسة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص (٩٤ ـ ٩٥).

٦٢ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٢٧١ ـ ٢٧٢).

٦٣ ـ المصدر السابق، ص (٢٩٢ ـ ٢٩٥ ـ ٢٩٦).

٦٤ ـ المصدر السابق، ص (٢٩٥).

٦٥ ـ المصدر السابق، ص (٢٩٧ ـ ٢٩٨).

٦٦ ـ المصدر السابق، ص (٣٠٠ ـ ٣٠١ ـ ٣٠٢).

٦٧ ـ المصدر السابق، ص (٣٠٣ ـ ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

٦٨ ـ المصدر السابق، ص (٣١٤).

٦٩ ـ المصدر السابق، ص (٣١٧).

٧٠ ـ المصدر السابق، ص (٣١٧ ـ ٣١٨).

٧١ ـ المصدر السابق، ص (٣١٥ ـ ٣١٦).

٧٢ ـ المصدر السابق، ص (٣١٤ ـ ٣١٥).

الفصل الخامس

مبادئ الحكومات عند مونتسكيو

أولاً: معنى مبادئ الحكومات الثلاث:

١ ـ الفرق بين طبيعة الحكومة ومبدئها:

يفرق بينهما بالقول: "يوجد بين طبيعة الحكومة ومبدئها فرق قائل: إن طبيعتها هي التي تجعلها كما هي، وإن مبدأها هو الذي يجعلها تسير وأحد الأمرين هو كيانها الخاص والأمر الآخر هو الميول البشرية التي تحركها"[1].

٢ ـ مبادئ الحكومات تشتق من طبيعتها:

يقول في ذلك: :قلت: إن طبيعة الحكومة الجمهورية هي كون السلطة ذات السيادة قبضة الشعب جملة أو قبضة بعض الأسر، وإن طبيعة الحكومة الملكية هي كون السلطة ذات السيادة قبضة الأمير، ولكن مع ممارستها إياها وفق قوانين مقررة، وإن طبيعة الحكومة المستبدة هي أن يحكم فيها واحد وفق رغائبه وأهوائه، وليس أن أصنع كثيراً حتى أجد مبادئ الحكومات الثلاثة فهي تشتق منها بحكم الطبيعة"[2].

مبدأ الديمقراطية:

يعبر عنه بالقول: (لا احتياج إلى كبير صلاح في الحكومة الملكية أو الحكومة المستبدة حتى يستقيم أمرها أو تبقى، فقوة القوانين في الأولى وذراع الأمير المرفوعة دائماً في الأخرى تنظمان أو تمسكان كل شيء ، ولكنه لا بد للحكومة الشعبية من نابض زيادة لا بد لها من الفضيلة.

وما أقوله يؤيده التاريخ بأسره، ويلائم طبيعة الأمور كثيراً، وذلك لأن من الواضح أن يحتاج في الملكية، حيث يرى من يأمر بتنفيذ القوانين أنه فوق القوانين، إلى فضيلة أقل مما في الحكومة الشعبية حيث يشعر من يأمر بتنفيذ القوانين بأنه خاضع لها بنفسه وبأنه يحمل عبئها)[3].

مبدأ الأرستوقراطية:

يقول: "كما أنه لا بد من الفضيلة في الحكومة الشعبية لابد منها في الأرستوقراطية أيضاً، والواقع أنها غير لازمة في الأريستوقراطية لزومها المطلق في الحكومة الشعبية. وبقوانين الأشراف يزجر الشعب الذي هو تجاه الأشراف

كالرعية تجاه الملك، واحتياج الشعب إلى الفضيلة في الأريستوقراطية أقل إذن من احتياجه إليها في الديمقراطية، ولكن كيف يزجر الأشراف؟.

يشعر من عليهم أن ينفذوا القوانين ضد زملائهم بأنهم يسيرون في البداية ضد أنفسهم، وتكون الفضيلة في هذه الهيئة واجبة بطبيعة النظام إذاً.

وللحكومة الأرستوقراطية بنفسها من القوة ما ليس للديمقراطية، ويتألف من الأشراف فيها هيئة تقهر الشعب بامتيازها وفي سبيل مصلحتها الخاصة، ويكفي وجود قوانين فيها حتى تنفذ من هذا الوجه ولكنه يصعب ارتداع هذه الهيئة بنسبة سهولة ردعها الآخرين فهذه طبيعة هذا النظام الذي يلوح أنه يضع العصبة نفسها تحت سلطان القوانين وينتزعها منه.

والحق أن هيئة كهذه لا يمكن أن ترتدع إلا على وجهين، وذلك إما أن يجد الأشراف أنفسهم من بعض النواحي مساوين لشعبهم عن فضيلة عظيمة، وهذا ما يمكن أن يؤلف جمهورية عظيمة، وإما أن يجد الأشراف أنفسهم متساوين على الأقل وذلك عن فضيلة أقل من تلك أي عن شيء من الاعتدال، وهذا ما يوجب سلامتهم.

ويكون الاعتدال روح هذه الحكومة إذن، وبالاعتدال أقصد ما يقوم على الفضيلة، لا الاعتدال الذي ينشأ عن دناءة نفس أو بلادة روح"(٤).

مبدأ الملكية:

يعبر عنه بقوله: "تفترض الحكومة الملكية وجود شتان ورتب، حتى وجود أشراف أصلاً، ومن طبيعة الشرف طلب التمييز والتفضيل، والشرف إذن هو المولى في هذه الحكومة للأمر نفسه... والشرف يحرك جميع أجزاء الجرم السياسي، وهو يربطها بصنعة نفسه فيسير كل واحد نحو المصلحة المشتركة معتقداً أنه يسير نحو مصالحه الخاصة.

وإذا ما تكلمنا فلسفياً وجدنا من الصحيح أن الشرف الذي يسير جميع أجزاء الدولة زائف، غير أن هذا الشرف الزائف هو من النفع للجمهور كالشرف الحقيقي للأفراد، الذي يمكنهم أن يحوزوه.

أليس كثيراً أن يحمل الناس على القيام بجميع الأعمال الصعبة، التي تستلزم قوة من غير أجر سوى ضوضاء هذه الأعمال"(٥).

مبدأ الحكومة المستبدة:

يقول عنه: "كما أن الفضيلة ضرورية في الجمهورية والشرف ضروري في الملكية لا بد من الخوف في الحكومة المستبدة، ولا ضرورة للفضيلة فيها مطلقاً، ويكون الشرف فيها خطراً، وتنتقل سلطة الأمير الواسعة فيها إلى من يفوضها إليهم فمن يقدر أن يعزز نفسه كثيراً يستعد للقيام بثورات فيها ومن الضروري إذن، أن يقضي الخوف على كل شجاعة فيها فيطفئ فيها حتى أدنى مشاعر الطموح، ويمكن الحكومة المعتدلة ما أرادت أن تطلق نوابضها من غير خطر فهي تتماسك بقوانينها وبقوتها أيضاً، ولكن الأمير في الحكومة المستبدة إذا ما انقطع عن رفع الذراع ذات ساعة، وإذا لم يستطع أن يقضي من فوره على من يشغلون أولى المناصب ضاع بعمله هذا كل شيء ، وذلك لأن الشعب يصير غير ذي مجير عن تلاشي الخوف الذي هو نابض الحكومة"(٦).

نلاحظ في عرض مونتسكيو هذا عدة ملاحظات:

فيما يتعلق بالفرق بين طبيعة الحكومة ومبدئها اعتباره طبيعة الحكومات شيئاً ثابتاً (إن طبيعتها هي التي تجعلها كما هي). ونعرف سر ثبات طبائع الحكومات عند مونتسكيو، فهي تصدر عن البيئة الطبيعية، لذا فهي ثابتة عند مونتسكيو، وقد مر معنا هذا، ونلاحظ أيضاً اعتباره لمبدأ الحكومة الذي يسيرها وفق طبيعتها بأنه عبارة عن ميل بشري، فمبدأ الملكية هو الشرف،والديمقراطية الشعبية هو الفضيلة، ومبدأ المستبدة هو الخوف، ونعرف كذلك سر هذا التباين الكبير في ميول البشر، والذي أدى إلى تباين مبادئ الحكومات بهذا الشكل، فهي ترتكز على البيئة الطبيعية التي تختلف من مكان إلى آخر، وقد رأينا تصور مونتسكيو هذا في الفصل السابق.

وفيما يتعلق بقول مونتسكيو بأن مبدأ الدولة يشتق من طبيعتها، أليس من المفترض بأن طبيعة الدولة تنتج عن مبدئها؟ فالمبدأ أولاً ثم يتشكل المجتمع بما

يتناسب معه. فالطبيعة للحكومة أو شكلها الظاهر المميز نتيجة للمبدأ الذي يعطي للحكومة شكلها، ثم لكامل المجتمع.

ونعرف لماذا جعل مونتسكيو مبدأ الدولة يشتق عن طبيعتها، ولم يجعل طبيعتها تشتق من مبدئها، فهو أراد أن يركب كل شيء على البيئة الطبيعية، بأن يجعل طبائع الحكومات التي تشتق منها المبادئ تنتج عن البيئة الطبيعية.

أما فيما يتعلق بمبدأ الديمقراطية الشعبية: نلاحظ ما يلي:

١ ـ تأكيده على أن الفضيلة هي مبدأ الديمقراطية الشعبية:

وهو في هذا أراد أن يرد على (جون لوك) الذي هاجم الحكومة الملكية، ورأى أنها لا تناسب إلا المجتمعات البدائية المتخلفة، حيث لا تزال الفضيلة وحب الخير حاضرة في نفوس الناس، فالفضيلة هي ما كان يحفظ هذا الشكل من الحكومات، ولكن عندما تطورت المجتمعات كان لزاماً على الناس أن يفكروا في أشكال أخرى للحكومات، فالحكومة الملكية عند (جون لوك) هي الشكل البدائي للحكومات. ومما كتبه عنها:... وسواء كانت ظروف بعض العائلات، أو تجاورهم أو مصالحهم تؤدي بهم إلى الاجتماع في مجتمع واحد، فإن الحاجة إلى وجود قائد يدافع عنهم ضد أعدائهم في وقت الحرب، والثقة العالية، والإخلاص لهذا العصر الذي يمتاز بالفضيلة، يصبح هؤلاء الذين شيدوا الحكومات، التي حفل بها تاريخ العالم، وكانوا بذلك أول من وضع حجر الأساس في بناء الحكومات، التي تقوم على الحكم الفردي المطلق من كل قيد، سوى ما تتطلبه طبيعة الشيء وهدف الحكومة والاستقرار والصالح العام، هذه الأهداف، التي كانوا يضعونها نصب أعينهم عندما نشأت الحكومات لأول مرة، ولو أنهم لم يسلكوا هذا السبيل لما تكونت المجتمعات الصغيرة، فلولا هذه العناية من جانب الحكام، لا نتهى أمر الحكومات إلى الضعف والانحلال، وتردى الأمير وشعبه في هوة الهلاك.

ولكن كان حظ العصر الذهبي من الفضيلة يزيد عن ذلك، وحكامه ممتازون، وليس من أثر للإرهاب أو الضغط على الناس، ومن ناحية أخرى اختفت الامتيازات والنزاع أو التسابق في الحصول عليها للحد من سلطة الحاكم، وهكذا لم ينشب خلاف بين الشعب وحكامه حول نظام الحكم والحكومة، ولكن

عندما ظهر الطموح في العصور التالية كعامل في زيادة السلطة، دون أن تحقق الغرض المقصود منها، واصطبغت بالنفاق والملق، وحيث فصل الأمراء بين مصالحهم ومصالح شعوبهم، عندئذ تبين للناس ضرورة البحث في جوهر الحكومة وحقوقها، والحد من استبداد هذه السلطة، ففكروا في نقلها إلى أيد أخرى أمينة يثقون فيها، وتعمل فقط من أجل صالحهم [٧].

ومما قاله أيضاً: إن الملكية تبدو بسيطة وبديهية لقوم لم توقفهم التجربة على غيرها من أشكال الحكم، ولم يعلمهم طموح أصحاب السلطان ووقاحتهم أن يحترسوا من سطوة أصحاب الأثرة أو مساوئ السلطة المطلقة، التي كان الملوك الذين توالوا على الحكم ميالين إلى ادعائها وفرضها عليهم، لم يكن غريباً قط أن لا يأبهوا للتحري عن وسائل للحد من غلواء الحكام الذين عهدوا إليهم بالسلطة عليهم أو يعملوا على إقرار توازن القوى الحكومية بتوزيع فروعها المختلفة على أشخاص مختلفين، فلم يكونوا قد عانوا ظلم السلطة المتعسفة بعد، ولم تكن عادات العصر وطبيعة الملكية ونمط حياتهم تدعو إلى الخوف من تلك السلطة أو الاحتراس منها، إذ لم تكن تلك الأوضاع لتحفز أصحاب السلطة على الطمع والعسف، فلا بد أذن أن اختاروا ذلك الشكل الحكومي، الذي كان أبسط الأشكال وأقربها منالاً وأنسبها لحالهم ووضعهم الراهنين، ولاسيما أنهم كانوا إذ ذاك أحوج إلى دفع العدوان الخارجي وآفاته منهم إلى كثرة الشرائع لقلة أملاكهم، كما لم يكونوا بحاجة إلى تنوع الحكام، وتعدد القائمين على تنفيذ الأحكام، والمعتدون والخارجون على القانون بعد قلائل. وإن قوماً أحبوا بعضهم بعضاً حتى الاندماج في مجتمع واحد خليقون بأن يكون بينهم من التعارف والمودة والثقة المتبادلة ما يجعلهم يخشون الغريب فوق خشية أحدهم الآخر. لذلك وجب أن نفترض أن همهم الأول لم يكن سوى الذود عن النفس من سطوة العدو الدخيل. فقد كان طبيعياً إذن أن يختاروا شكل الحكم، ، الذي يضمن لهم ذلك الغرض خير ضمانة، وينصبوا عليهم الرجل الأحكم والأشجع بينهم، كيما يدبر شؤونهم في أثناء الحروب ويقوم على رأسهم في وجه أعدائهم ويكون في ذلك خاصة حاكماً عليهم.

وهكذا نجد أن ملوك الهنود في أمريكا ـ وهم مثال على العصور الأولى في تاريخ آسيا وأوروبا ـ ليسوا سوى قادة لجيوشهم وذلك لضآلة السكان بالنسبة إلى مساحة البلاد، إذ إن قلة الناس والمال ثنت الناس عن بسط أملاكهم أو النضال من أجل إقطاع أوسع من الأرض.

إذن فالحاجة إلى قائد يدرأ عنهم خطر الأعداء إبان الحرب والثقة العظمى والسذاجة والإخلاص التي اتصف بها ذلك العصر البائس الفاضل وهي الصفات التي يكاد يقترن بها كل تأسيس للحكومات، التي يكتب لها البقاء في العالم، حدث لمؤسسي الدول عامة أن يختاروا حكم الرجل الفرد، دون أي تقييد أو تحديد صريح لسلطته، إلا ما يتطلبه واقع الحال وغرض الحكم، وكانت هذه السلطة قد خلعت (على أمثال هذا الحاكم الفرد) من أجل الخير والسلامة العامين، فمارسوها في الغالب في بدء تاريخ الدول، من أجل هذين الغرضين. ولو لم يفعلوا ذلك لما كتب البقاء للمجتمعات الناشئة. فلولا هؤلاء الآباء الحادبون ولولا عناية هؤلاء الحكام لانهارت جميع الحكومات، من جراء وهن الحداثة وآفاتها، ولتلاشى الملوك والشعب معاً.

ومع ذلك فلما حدا الطموح وحب الترف، في العصور اللاحقة، بأصحاب السلطة إلى التشبث بها وبسطها، دون الاضطلاع بالمهام، التي من أجلها وجدت السلطة، وحفز الملوك على طلب مصالح متميزة عن مصالح شعبهم، ويسر لهم التملق ذلك، فقد وجد الناس أنه ينبغي لهم أن يفحصوا عن أصل الحكومات وحقوقها بشيء من الإمعان، وأن يتحروا عن وسائل للحد من غلواء السلطة والحيلولة دون استشرائها، إذ اكتشفوا أنها باتت تستخدم من أجل إلحاق الأذى بهم، بينما كانوا قد عهدوا بها إلى الحاكم من أجل خيرهم[٨].

وهكذا فإن مونتسكيو كان يرد كلام (جون لوك) عن الملكية، بجعله الفضيلة مبدأ الحكومة الجمهورية، وهو أيضاً أراد أن يعيب الحكومة الجمهورية، بالقول بأن الجمهورية ومبدأها ليسا إلا حالة من الأفكار المثالية التي يصعب تطبيقها ـ لاسيما في زمان مونتسكيو. يقول: "وكان سياسيو الإغريق الذين يعيشون ضمن الحكومة الشعبية لا يعترفون بغير الفضيلة قوة تستطيع أن تؤيدهم، وأما

سياسيو اليوم فلا يحدثوننا عن سوى المصانع والتجارة والأموال والثروات وعن النعيم أيضاً [٩].

وهكذا فإن مونتسكيو يومئ إلى أن الجمهورية لم تعد تناسب عصره، فالفضيلة وحب القناعة التي تؤلف روح الجمهورية عادت غير موجودة، وإذا فرض النظام الجمهوري على مجتمع ضاعت الفضيلة منه استحال أمره إلى فوضى يقول مونتسكيو: "ولما زالت هذه الفضيلة دخل الطموح في الأفئدة القادرة على تلقيه ودخل البخل كل شيء وتغير الرغائب أهدافها فيعود ما كان محبوباً غير محبوب ويريد المرء أن يكون حراً ضد القوانين بعد أن كان حراً بها، ويصبح كل واحد من أبناء الوطن مثل عبد هارب من منزل سيده، ويسمى عرامة ما كان حكمة، ويسمى عسراً ما كان قاعدة، ويسمى خوفاً ما كان احتراساً، وتغدو القناعة لا ابتغاء القنوة بخلاً هنالك، ويعد بيت المال تراث الأفراد بعد أن كان يؤلف من مال الأفراد، وتصير الجمهورية نهاباً، ولا تكون سلطتها غير سلطة بعض أبناء الوطن وتسريحاً للجميع" [١٠].

وبهذا فهو يحذر من تطبيق الجمهورية في زمن لم تعد الفضيلة فيه موجودة، لذلك نجده ينصح بما يلائم طبيعة الأمور وهي الملكية، ومبدؤها الشرف. يقول: "تحمل السياسية في الملكيات على صنع عظائم الأمور بأقل ما تستطيع من الفضيلة، وذلك كالصناعة في أجمل الآلات حيث تستخدم أقل ما يمكن من الحركات والقوى والدواليب، وتدوم الدولة بمعزل عن حب الوطن وعن الرغبة في المجد الحقيقي وعن إنكار الذات وعن تضحية المرء بأعز مصالحه وعن جميع هذه الفضائل البطلية، التي نجدها في القدماء، والتي نسمع حديثاً عنها فقط" [١١].

لاشك هنا في أن المصالح السياسية لطبقة مونتسكيو **الاجتماعية كان لها النصيب الكبير في توجيه كتاباته، والوصول إلى ما توصل إليه من نتائج، ومن جهة أخرى إذ يشير** مونتسكيو إلى أن الفضيلة لم تعد موجودة في عصره (لم يعد سياسيو اليوم يحدثوننا سوى عن المصانع والتجارة والأموال والثروات والنعيم). فإن الحكومة لم تكن الديمقراطية الشعبية، وإنما هي الحكومة الملكية الفردية المطلقة ــ وكما أشرنا سابقاً ـ في أن الحكومة مع المجتمع كل متكامل، لكن مونتسكيو

تصور الديمقراطية الشعبية في ظل الملكية المطلقة، وبالتالي راح يتوقع نتائج سلبية للديمقراطية الشعبية، وانتهى إلى القول أنها لا تناسب عصره وإنما أهل العصور القديمة.

فقيام الملكية المطلقة في عصر مونتسكيو على القوة والقهر لاشك في أنه يجعل الناس لا يتصفون بالفضيلة وإنما بالمكر والخديعة... الخ. وعيش غالبية الناس في الملكية بحالة من القهر والحرمان يجعلهم أبعد ما يكون عن الفضائل الخلقية. ولكن الأمر لابد أن يكون مختلفاً في ظل الحكومة الديمقراطية الشعبية، إذ إن قيام الحكومة على مبدأ المساواة وتنظيم قوانين المجتمع ومختلف شؤونه بما يكفل تحقيق العدالة الاجتماعية، يوجد بدون شك الفضائل الأخلاقية.

ولا يعني هذا أننا نوافق على اعتبار مونتسكيو بأن الفضيلة هي مبدأ الجمهورية، فمبدأ الجمهورية هو المساواة، وليست الأخلاق الكريمة مبدأها المحرك لها، إذ هي نتيجة للمبدأ ولا يجوز أن تعتبر هي المبدأ.

٢ ـ تأكيده على ضعف سلطة القانون في الديمقراطية الشعبية:

ومن جهة أخرى نلاحظ قول مونتسكيو بأن من يأمر بتنفيذ القوانين في الملكية وهم (الأشراف) يرون أنهم فوق القوانين أي أن القوانين ليس لهم، بل هي لمن هم في طبقات تحتهم، أي أنها لمصلحتهم لذلك يسعى الأشراف إلى ضمان تطبيقها لأن فيها مصالحهم الخاصة، وهذا يجعل للقوانين في الملكية قوة وبالتالي يضمن للحكومة الاستمرار.

في حين أن من يأمر بتنفيذ القوانين في الديمقراطية الشعبية، ليس له مصلحة خاصة فيها، فما يدفعهم إلى العمل على تنفيذها شعورهم بأنهم خاضعون لها بأنفسهم وبأنهم مؤتمنون عليها، أي أن ما يدفعهم إلى التزام الأمر بتنفيذ القوانين تجاه المخالفين لها في الديمقراطية الشعبية ليس مصلحتهم الخاصة فهي لا تحقق لهم مصلحة خاصة بل هي الفضيلة.

وفي هذا يشير إلى ضعف حافز القائمين على تنفيذ القوانين في الديمقراطية الشعبية مما يجعلها عرضة للانتهاك والتجاوز. بينما القانون في الملكية مصان حيث يوجد فيها فئة تعمل على تطبيقه وهي (الأشراف) لها مصالح خاصة في هذا القانون،

لذلك تعمل على حمايته وإلزام المجتمع بالسير عليه، فالقانون في الملكية إنما وضع لأجلها ولأجل دوام مصالحها لذلك تسعى إلى المحافظة عليه.

لكن هل بالفعل إن سلطة القانون في الملكية أقوى منها في الديمقراطية الشعبية؟.

ينبع اعتقاد مونتسكيو هذا من تصور خاص له حول مصالح الفرد، حيث يرى أنها لا يمكن أن تتوحد بالمصالح العامة للمجتمع. فالمصالح بين الأفراد عنده ووفق تصوره دائماً مختلفة وكذلك هو الحال بالنسبة للطبقات الاجتماعية في المجتمع.

وهذا التصور نابع من تأثره بظروف الملكية السائدة في زمانه التي كان يوجد فيها طبقة الأشراف التي لا تقبل أن تكون في وضع مشابه لباقي أفراد المجتمع. وحالة الرفض هذه هو ما يجعل مصالحها متناقضة معهم.

فالرغبة الدائمة في الاستعلاء على الآخرين، والاستحواذ على القدر الأكبر من خيرات المجتمع وعلى إدارة المجتمع لضمان دوام هذا الاستعلاء والاستئثار، هو ما يجعل مصالح هذه الطبقة تتعارض دوماً وبشكل طبيعي مع رغبة الآخرين في رفع ظلمها عنهم وإحلال المساواة بين أفراد المجتمع.

فهذه الفئة التي تريد أن تكون أبداً عالية على حساب آلام البقية تعارض بذلك النزعة الطبيعية والحق الطبيعي لآخرين في الحياة الحرة الكريمة، مما يجعلها في حالة صراع دائم مع محاولات الآخرين للتحرر من سطوتها.

ولكن هذا الأمر لا يوجد في ظل الديمقراطية الشعبية، حيث تقوم على مبدأ المساواة مع الآخرين وحق أفراد المجتمع في تكافؤ الفرص وفي العيش الحر الكريم، وبالتالي تتوحد مصالح الأفراد داخل المجتمع، ولا تتعارض، لأن العيش بحرية وكرامة هو المطلب لكل فرد في المجتمع. وعندما لا يسلبه أحد من الآخر بحجة شرفه عليه تتوحد مصالح الأفراد، فعندما يكون الهدف مشتركاً من قبل الجميع متفقاً عليه من قبل كل الأفراد في المجتمع، ولا يستأثر أحد على أحد، عند ذلك لا بد أن تتوحد المصالح وتنعدم الصراعات والظغائن بين أفراد المجتمع.

ولقد أشار (جون لوك) إلى أن البشر عندما يكونون متساوين مستقلين، وليس لأحد أن يسيء إلى أخيه في حياته، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته، تختفي

مظاهر التبعية التي تدفع بعضهم إلى الرغبة في السيطرة على الآخرين، والإضرار بهم، ولا يبقى في القلوب سوى حب الخير.

وكما يتوخى المرء المحافظة على كيانه، وطالما أنه لا يخشى المنافسة، فإنه لا بد وأن يستهدف بالتالي المحافظة على كيان الآخرين، وعلى حياتهم، وحريتهم، وصحتهم، ومصالحهم الخاصة[١٢].

وهكذا فإن مصالح الأفراد في المجتمع ليست دوماً متعارضة متصارعة كما كان يرى مونتسكيو متأثراً بالوضع الذي كان قائماً في عصره، حيث كانت الملكية الفردية هي المسيطرة، بينما الوضع في الديمقراطية الشعبية مختلف فمصالح الأفراد متحدة، ومصلحة القائمين على تنفيذ القوانين في الديمقراطية الشعبية قائمة وإن كانت متوحدة في مصالح الأفراد الآخرين، وليس الأمر كما تصوره مونتسكيو بأن المصلحة لا تقوم إلا بإعطاء الفرد أو الطبقة مصالح زائدة على حساب مصالح البقية ــ كما في الملكية ــ فمصلحة القائمين على تنفيذ القوانين في الديمقراطية الشعبية متحدة في مصالح المجتمع، وهم يشعرون بعدالة وضرورة ما يأمر به من قوانين لاستمرار مصالحه ومصالح الآخرين، فهذه القوانين هي إرادة الجميع، وهي تحقق مصلحة وسلامة المجتمع كله، ومن يأمر بتنفيذ القوانين هو جزء حقيقي من المجتمع.

بينما من يأمر بتنفيذ القانون في ظل الملكية يعرف أنه ليس بإرادة المجتمع ولا في مصلحته وسلامته، بل هي في مصلحة جزء قليل من المجتمع (الأشراف)، فإذا تحلى من يأمر بتنفيذ القانون بقليل من الضمير لم يجد الحافز في نفسه على إلزام الناس مثل هذه القوانين، ولكن ما يدفعه إلى القيام بعمله هذا هو الطمع وليس الحس الأخلاقي ولا الواجب الوطني.

ومن ناحية أخرى فإن القائمين على تنفيذ القوانين في الديمقراطية الشعبية ليسوا أشرافاً فوق القوانين ـ كما في الملكية ـ وبالتالي لا سلطة للقانون عليهم لأنها ليست موجهة إليهم، بل هم مجرد موظفين مؤتمنين من قبل الشعب، وبالتالي يمكن عزلهم عن وظائفهم من جهة، ومن جهة أخرى يمكن مساءلتهم ومحاسبتهم، إذا خرقوا قوانين الجمهورية فيما يتعلق بتعاملهم مع من يأمرونهم بالتزام القانون، أو

فيما يتعلق بأصول تعاملهم فيما بينهم. فقيام الدولة على مبدأ المساواة وسيادة القانون على الجميع بفعل مبدأ المساواة بين الجميع، يجعل من يأمرون بتنفيذ القوانين يلتزمون هم أنفسهم القانون حتى ولو كانوا هم من يأمرون ويشرفون على تنفيذ القانون.

كما أن موقف عامة الناس من القوانين يأتي بطبيعة الحال حسب نتائجها عليهم، فإذا كانت هذه القوانين جائرة تستهدف مصالح فئة قليلة، كان موقف الآخرين منها بطبيعة الحال هو موقف الرفض لها، أما إذا كانت هذه القوانين تساوي بين الناس وتعدل بينهم لن يعود بعد ذلك مبرر أو سبب لمقاومتها والخروج عليها والتمرد على الحكومة، فهي وجدت بإرادة الناس، وهي كذلك تحقق مصالح الناس فلماذا يخرجون عليها؟!.

فعندما تكون القوانين قسرية، ففضلاً عن الآثار السلبية للقهر، فإن عامة الناس تكره هذه القوانين لأنها ضد مصالحها، وبالتالي تكثر خروقاتهم لها. وبهذا يحتاج أكثر فأكثر إلى الإرهاب والتخويف والعقاب الشديد لأجل ضبط الوضع الداخلي للمجتمع، وتسود الريبة والشك في معاملة الحكومة للمحكومين وتنعكس هذه الحالة اضطهاداً عظيماً لعامة الناس.

أما قوة القوانين في الديمقراطية الشعبية في ذاتها، وليس في قوة خارجية تفرضها على الناس، وقوتها تنجم عن كونها انعكاساً لإرادة المجموع ومصالحه. فإذا كان القانون في المجتمع يحتاج إلى سلطات قانونية كبيرة ومتعددة حتى يستمر، فإن هذا مؤشر على ضعف هذه القوانين وجورها، ذلك لأن القوانين العادلة هي تلك التي لا تحتاج إلى قوة خارجية كبيرة حتى تسري داخل المجتمع.

وهكذا فإن سلطة القانون في الديمقراطية الشعبية أقوى منها في الملكية وليس العكس كما ذهب إلى ذلك مونتسكيو.

أما فيما يتعلق بمبدأ الحكومة الأرستوقراطية:

نلاحظ فيه تأكيده على أهمية طبقة الأشراف وتنفيذها للقوانين في سبيل مصالحها الخاصة (كما في الحكومة الملكية) لذلك تقهر الشعب في سبيل امتيازاتها. وقد رددنا قبل قليل على كلامه هذا.

ولكن الجدير ذكره هنا هو آلية التزام الأشراف الذين يعملون على تنفيذ القوانين. فإذا كانت مصالحهم الخاصة تدفعهم إلى إلزام عامة الشعب بالقوانين، فما الذي يدفعهم هم إلى التقيد بالقوانين، فيما لو وقع تنافس فيما بينهم، أو إسراف في طلب ما في أيدي عامة الشعب والاضطهاد لهم؟.

هنا يطرح مونتسكيو الفضيلة كرادع ذاتي لهم، حيث تدفع الفضيلة على عدم الإسراف في اضطهاد عامة الناس، وهذه ما يسميها (بالفضيلة العظيمة)، وهي التي تدفع الأشراف إلى الشعور بأنهم مساوون لعامة الشعب، ويحتاج أيضاً إلى فضيلة أقل تحول دون المنافسة والاصطراع فيما بين أشراف المجتمع حول المصالح الخاصة.

وهكذا فإن الأريستوقراطية تحتاج إلى الفضيلة ليس لأجل إلزام العوام القانون، فهنا تدفع المصلحة الخاصة للأشراف إلى إلزامهم العوام السير على القوانين ــ (ويتألف من الأشراف فيها هيئة تقهر الشعب بامتيازها وفي سبيل مصلحتها الخاصة، ويكفي وجود قوانين فيها حتى تنفذ من هذا الوجه) ـ إذاً لا حاجة للفضيلة على هذا المستوى، والحاجة لها لأجل الأشراف أنفسهم كي لا يسرفوا في اضطهاد حثالة الشعب، وهذا قد يحمل مخاطر جسيمة بحدوث ثورة قد تؤدي لنتائج غير محمودة العواقب على الأشراف، وكذلك لكي لا يصطرع الأشراف فيما بينهم على خيرات المجتمع وإدارته وهذا أيضاً نذير شؤم على مصالح الأشراف.

أي أن مونتسكيو يدعو إلى عدم فرض القوانين على الأشراف لأجل الحد من سلطانهم، فالشرف عنده (مبدأ لا يقبل الثني والإذلال)، وإنما يرى أن يتركوا لأخلاقهم وفضائلهم، فهي وحدها التي تفرض عليهم الاعتدال في تصرفاتهم، ولكن هل في مصلحة المجتمع أن تبقى فئة منه فوق القانون، حرة طليقة في كل تصرفاتها؟.. بالتأكيد ليس ذلك في مصلحة المجتمع، ولا يجوز أن يكون أحد فوق القانون. وقد أكد (جون لوك) على ذلك بقوله: ففي المجتمع المدني لا يجوز أن يحل أي كان من التقيد بالقانون، إذ لو جاز للمرء أن يفعل ما يشاء ولم يكن ثمة سلطة يمكن اللواذ بها بغية الانتصاف منه أو الأمان من شره، لحق لنا أن نتساءل: أليس مثل هذا المرء في (الطور الطبيعي) بعد؟. وهل يمت إلى المجتمع المدني فعلاً بصلة؟.

ما لم يزعم زاعم أن (الطور الطبيعي) والمجتمع المدني شيء واحد، وهو زعم لم أسمع أحداً، حتى من دعاة الفوضوية الغلاة، يقول به [١٣].

وهكذا لا يجوز لطبقة الأشراف أن تكون فوق القانون، والاعتماد في التزامها بالقانون على مجرد فضائلها الخلقية، وفيما يتعلق بالفضيلة الأولى (الفضيلة العظيمة) هل من الممكن شعور الأشراف بأنهم مساوون لشعبهم لكي لا يسرفوا في ظلمهم؟ أليس مبدأ الشرف يعني الفصل والتمييز؟.

فكيف يطرح مونتسكيو إمكان الالتزام بالقانون من قبل الأشراف عن طريق شعور الأشراف بأنهم مساوون لعامة الشعب؟ كيف يرضى الأشراف لأنفسهم المساواة بعامة الشعب؟.

إن المساواة أو الشعور بالمساواة التي يدعو مونتسكيو الأشراف إليها صعبة المنال، لأنها تتعارض مع روح الشرف، الذي يتطلب التفضيل والتمييز على الآخرين من عامة الشعب، فحقيقة الأمر أن الأشراف يسرفون في اضطهاد العوام وحرمانهم، ولا يتوقفون إلا عند حد الحفاظ عليهم كما يحتفظ بالأدوات الضرورية، فهم وسيلة لا غنى عنها لاستخراج الثروات وزراعة المحاصيل... الخ. وبالتالي لابد من تركهم على قيد الحياة، لكي يواصلوا القيام بالأعمال، التي توفر للأشراف الحياة المترفة التي يعيشونها. أما أن يرتدع الأشراف لسبب اختلاج الشعور بالمساواة بين جوانحهم فهذا أمر يبعد حدوثه. أما الفضيلة الثانية وهي الأقل من الأولى ـ كون الشريف قد يشعر أنه مساو لشريف آخر ـ والتي تردع الأشراف عن تجاوز القانون فيما يتعلق بتعاملهم فيما بينهم، فهذا الأمر قل أن يحدث لأن ما يحمل الشريف على احترام الشرفاء الآخرين ليس الفضيلة، بل هو توحد مصالح الأشراف ضد عامة الشعب من جهة، ومن جهة ثانية خوف كل شريف من الآخر، فكل واحد منهم يمتلك من القوة ما يستطيع معه إيقاع الأذى بالآخر، ومن جهة ثالثة تدخل الملك وباقي الأشراف السريع لحل النزاعات بين الأشراف لما يحمله مثل هذا النزاع من ضرر في مصالحهم وسمعتهم. وهكذا يخلص مونتسكيو إلى أن الاعتدال من قبل الأشراف هو مبدأ الأريستوقراطية، ويقصد به الاعتدال في معاملة عامة الشعب، والاعتدال في التعامل فيما بينهم وفي الحقيقة هذا مجرد تحذير للأشراف في الملكية من خطر الإفراط في

الضغط على عامة الشعب، الذي يولد انفجارهم على الأسياد، وكذلك تحذير من التخاصم فيما بين الأشراف أنفسهم، الذي يضيع قوتهم ويعرض هيبتهم لضياع من نفوس العوام، وهذا أيضاً خطر عليهم. فهذان خطران يحذر منهم مونتسكيو، وهما عاملا خراب النظام الملكي يشير إليهما بشكل غير مباشر على أنهما يخصان الإريستوقراطية أي الجمهورية، ولكن من البين أنهما يخصان الملكية ولا يخصان الجمهورية في شيء .

أما فيما يتعلق بمبدأ الحكومة الملكية: نلاحظ اعتباره أن الشرف هو مبدؤها المحرك لها، ولقد سبق أن بينا أن الغلب هو المبدأ المحرك لها. فالشرف هو ما يمنح جماعة معينة في المجتمع الذريعة لتبرير سيطرتها على باقي الجماعات الأخرى في المجتمع، كالمال مثلاً أو النسب الشريف، فتسمى الجماعة الحائزة على عنصر التفضيل هذا بجماعة الأشراف. وهذا الشعور بالشرف يمنح هذه الجماعة المبرر لكي ترفع نفسها على بقية الأفراد الذين لا يحوزون ما حازت من عنصر أو عناصر الشرف، وهكذا لا تعود ترضى لنفسها المساواة في الحقوق ضمن مجتمعها بباقي الجماعات الأخرى، التي ليس لديها من مبدأ الشرف كما هو الحال عندها، وبهذا فإن الشرف ليس مبدأ الحكومة الحافظ والمحرك لها، إذ إن الجماعات الأخرى لا ترضى بعدم المساواة هذا إلا إذا أُكرهت وأُجبرت على ذلك، وهذا ما تقوم به جماعة الأشراف فغلبها للجماعات الأخرى هو عامل استمرار النظام في المجتمع وبقائه. فالشرف ليس إلا ذريعة أو مبرراً نظرياً واهياً تستخدمه جماعة الأشراف لكي لا تساوي نفسها بالبقية. والغلب إذاً هو مبدأ الحكومة الملكية، وعامله المحقق له هو طبقة الأشراف، وليس الأمر كما ذهب إليه مونتسكيو من أن الشرف هو مبدأ الملكيات في عصره.

ونلاحظ كذلك قوله: إن من طبيعة الشرف طلب التفضيل والتمييز، وهذا صحيح حيث جماعة الأشراف تطلب التمييز عن الجماعات الأخرى التي لا تحوز مثلها على شرط الشرف. إلا أننا نجده يجعل مبدأ الشرف لكل المجتمع ـ (الشرف يحرك جميع أجزاء الجرم السياسي وهو يربطها بصنعه نفسه فيسير كل واحد نحو المصلحة المشتركة معتقداً أنه يسير نحو المصلحة الخاصة، أليس كثيراً أن يحمل

الناس على القيام بجميع الأعمال الصعبة، التي تستلزم قوة من غير أجر سوى ضوضاء هذه الأعمال؟) ـ.. فهل مبدأ الشرف يخص كل أفراد المجتمع؟.

بالتأكيد إنه لا يخص كل أفراد المجتمع، إذ أن تشريف جماعة وتمييزها لا بد أن يكون على جماعة أو جماعات أخرى وقياساً عليها، ذلك لأن منح الشرف لجماعة يعني أنه على حساب البقية، فجماعة تحوزه وجماعات أخرى لا تحوزه، ولعله جعل الشرف عاماً لكل أجزاء الجرم السياسي وحاملاً للناس على العمل، وليس كما شرحناه في أنه لبعض على حساب البعض الآخر. ذلك لأن مبدأ الشرف يؤدي إلى انقسام أفراد المجتمع إلى أشراف وغير أشراف، أي إلى جماعتين متناقضتين في المصالح، فمصالح الأولى تقوم على عدم المساواة مع غيرها، ومصالح الثانية في تطبيق مبدأ المساواة ـ وهو في صالح المجتمع كله ـ والذي يحول بينها وبين تطبيقه قصورها عن حيازة عناصر القوة المادية والفكرية، التي تستأثر بها طبقة الأشراف وتحول دون وصولها إلى البقية.

وهذا الانقسام المؤدي إلى الصراع بين الأكثرية المسحوقة والأقلية الشريفة - كما كل انقسام اجتماعي - يولِّد ضعف المجتمع بالنتيجة. وبالتالي لا يؤدي مبدأ الشرف إلى قدرة المجتمع على القيام بالأعمال الصعبة ــ كما يشير إلى ذلك مونتسكيو ـ فهو مجتمع منقسم على ذاته متصارع فيما بينه، فإذا كانت فيه أقلية قوية فهو يهدر طاقات وإمكانات الأكثرية، بسبب خوف الأقلية منهم على مصالحها وتميزها، لذلك تصرف طاقتها وجهدها في بقاء الأكثرية في حالة ضعف وجهل، وبالتالي يبقى المجتمع بمجمله مجتمع ضعيف عاجز ومنهك القوى. وهذا مالا يريد مونتسكيو أن يُعْرَف.

وفيما يتعلق بمبدأ الحكومة المستبدة: نلاحظ حرص مونتسكيو على جعل الحكومة المستبدة ذات مبدأ متميز عن الحكومة الجمهورية والملكية، فليس الشرف ولا الفضيلة هي المبدأ، وإنما مبدؤها هو الخوف الذي يقضي على كل شجاعة فيها.

ولكن زرع الخوف في نفوس أفراد المجتمع لا يستطيع أن يقوم به الملك المستبد بنفسه، فهو ليس إلهاً يقهر باقي أفراد المجتمع بقدراته التي يعجز عن مقاومتها

البقية، فلا بد له إذن من جماعة تساعده في تحقيق هذا القهر والغلب وزرع الخوف في النفوس، عن طريق منحها مصالح خاصة، وبحجة شرف هذه الجماعة وملكها وتميزها عن البقية.

وهكذا لابد للأمير المستبد من جماعة تساعده في تنفيذ ما يصبو إليه ويساعدها في تنفيذ مصالحها الخاصة وبتبادل المصالح والتعاون من أجل تحقيقها يتحقق بقاء هذا الشكل من الحكومات.

فالفرق بين الحكومات المستبدة والديمقراطية، في أن الأولى تسيّر المجتمع برضى أقلية وبواسطتها ولصالحها فقط، في حين أن الديمقراطية تسيّر برضى الجميع وبواسطة الجميع ولصالح الجميع.

وهكذا فإن صفة الاستبداد تنطبق على الملكيات الفردية المستبدة في عصر مونتسكيو إلى حد كبير، وإن حاول مونتسكيو إخفاء هذه الحقيقة والالتفاف عليها.

ثانياً، تأثير مبادئ الحكومات في المجتمع:

بعد أن يشرح مونتسكيو مبادئ الحكومات، يعمد إلى شرح تأثيرها على المجتمع، ومبدأ الحكومة عند مونتسكيو ـ كما سوف نرى ـ يؤثر في المجتمع لدرجة أنه يطبع كل مجال فيه على شاكلته، أي أن كل شيء في المجتمع يسير نحو المطابقة والمواءمة لمبدأ الحكومة فيه، بتأثير من ضغط الحكومة وتأثيرها على المجتمع، فاختلاف مبادئ الحكومات ـ حسب مونتسكيو ـ يعطي بالضرورة مجتمعات تختلف عن بعضها تبعاً لاختلاف مبادئ الحكومات.. وهو يذكر عدة جوانب في المجتمع واختلاف تشكلها حسب مبدأ الحكومة، وسوف نلخص وجهات نظره ونعلق عليها واحدة بعد أخرى.

١ ـ تأثير مبادئ الحكومات في التربية:

يوضح مونتسكيو معنى التربية، التي تتأثر بمبدأ الحكومة بقوله: "قوانين التربية هي أول ما نتلقاه، وبما أنها تعدنا لنكون مواطنين، فإن كل أسرة خاصة يجب أن يسيطر عليها وفق رسم الأسرة الكبرى التي تشتمل عليها جميعاً.

وإذا وجد للشعب في مجموعه مبدأ فإنه يكون للأجزاء، التي يتألف منها مبدأ أيضاً، ولذا تختلف قوانين التربية في كل نوع من الحكومات. فيكون موضوعها الشرف في الملكيات، والفضيلة في الجمهورية، والخوف في الاستبداد"[١٤].

وهكذا فإن قوانين التربية التي يقصدها مونتسكيو ليست التربية الرسمية في المؤسسات التربوية التي تقيمها الحكومة فقط، بل هي التربية في أشمل معانيها، لتضم إضافة لذلك وقبله التربية، التي يتلقاها الأطفال من أسرهم. فهذه الأسر الصغيرة في المجتمع تهيمن عليها الأسرة الكبيرة وهي الحكومة، لتفرض عليها مناسبة تربيتها لمبدأ الحكومة، وذلك بأن يصبح مبدأ الحكومة موضوع كل قوانين التربية في المجتمع. ولْنرَ كيف تصوَّر مونتسكيو ذلك ثم نعلق عليه.

التربية في الملكيات: يقول فيها: "لا ينال مبدأ التربية في الملكيات في الدور العامة حيث يؤدب الصبا، فمتى دخل العالم بدأت التربية على وجه ما، فهناك مدرسة ما يسمى (الشرف) هذا المعلم العام الذي يسيرنا في كل مكان.

وهنالك يرى ويسمع في كل حين قولاً عن ثلاثة أمور وهي: وجوب إلقاء شيء من النبل في الفضائل، وإلقاء شيء من الصراحة في الطبائع، وإلقاء شيء من اللطف في الأوضاع، فعلى هذه الأمور كلها تقوم التربية لصنع ما يسمى الرجل الحائز جميع المزايا والفضائل التي تطلب في هذه الحكومة.

وهنالك إذ يختلط الشرف في كل مكان يدخل في جميع طرق التفكير وجميع وجوه الحس ويوجه حتى المبادئ.

وهذا الشرف العجيب لا يجعل الفضائل غير ما يريد، وهو يجعلها كما يريد أن تكون، وهو يصنع من تلقاء ذاته قواعد لكل ما يفرض علينا، وهو يمد أو يحد واجباتنا وفق هواه سواء أكان مصدرها في الدين أم في السياسة أم في الأخلاق"[١٥].

ولنا على كلام مونتسكيو هذا عدة ملاحظات منها، أننا سبق وأن أشرنا إلى أن الشرف الذي يمنح جماعة ما في المجتمع شعوراً بالتفوق يدفعها إلى طلب التفضيل والتمييز على بقية الجماعات الأخرى التي لا يتوفر لها مبدأ الشرف. وهكذا فإن التربية على الشرف في ظل الملكية لا تكون إلا لجماعة الأشراف، فكيف يربى على الشرف أفراد عامة الشعب؟

فالأشراف هم الذين يفرضون القوانين في الملكية لتغلبهم على عامة الشعب، وهي بطبيعة الحال لا تلقَ قبولاً من الموجهة ضدهم، لذلك يمارس الأشراف رقابة متواصلة وقهراً متواصلاً لأفراد العامة لكي ينفذوا القوانين وتستمر الحكومة في حركتها لصالح الأشراف في المجتمع.

وقد أشرنا إلى أن القهر يقود إلى المكر والخديعة والغش والكذب لتحصيل الرزق وللإفلات من العقاب، وتكرار ذلك تغدو هذه الصفات، وكأنها طبائع أصيلة لعامة الناس، ورأينا ذلك أيضاً مع ابن خلدون، ولابد أن توجه قوانين التربية في الملكيات لتفرض على عامة الناس القبول والتسليم بأحقية الأشراف الدائمة في خيرات وإدارة المجتمع، مستخدمة في ذلك كل ما يمكن استخدامه من وسائل لتحصيل هذه الغاية ومنها قوانين التربية.

هذا على مستوى أخلاق العامة في الملكيات، فهل يوفر مبدأ الشرف لأشراف تلك المبادئ التربوية الصالحة التي تحدث عنها مونتسكيو وهي: (النبل في الفضائل، والصراحة في الطبائع، واللطف في الأوضاع)؟.

لقد رفض مونتسكيو في موقع سابق على هذا، أن يكون للأشراف فضائل خلقية، ورأى أن أخلاق الحاشيات ساقطة بالضرورة، وهم بطبيعة الحال من الأشراف ومما قاله فيهم: "وتتألف كما أرى أخلاق البطائن البارزة في كل مكان وزمان من الطموح في البطالة، والدناءة في الزهو، والرغبة في الاغتناء بلا عمل، ومقت الحقيقة والنفاق والخيانة والغدر، ونبذ العهود، وازدراء واجبات المواطن والفزع من فضيلة الأمير، والأمل في ضعفه، والاستهزاء الدائم بالفضيلة فضلاً عن ذلك.

والحق أن من المزعج جداً أن يكون أكثر أكابر الدولة فاقدي الأمانة، وأن يكون أصاغرها من أهل الصلاح، وأن يكون أولئك مخادعين وأن يوافق هؤلاء على ألا يكونوا غير مخدوعين"[١٦].

ولقد كان مونتسكيو عندما ذكر هذه الصفات يريد أن يدلل على أن الفضيلة ليست مبدأ للحكومة الملكية، ولكنه عندما أراد أن يشرح ما يوحي به الشرف من

خصال طيبة يكتسبها الأفراد بالتربية على الشرف، نراه يذكر سيلاً من الخصال الطيبة الحميدة.

التربية في الحكومة المستبدة:

يشرحه بقوله: "كما أن التربية لا تعمل على غير رفع الفؤاد في الملكيات، ولا تحاول غير خفضه في الدول المستبدة، ويجب أن تكون في هذه الدول عبدية، ومن الخير حتى في القيادة أن تكون هكذا ما دام الرجل لا يكون طاغية فيها من غير أن يكون عبداً في الوقت نفسه. وتفترض الطاعة المتناهية جهلاً فيمن يطيع، حتى إنها تفترضه فيمن يقود، فليس له أن يتأمل وأن يرتاب، ولا أن يبرهن مطلقاً وليس له إلا أن يشاء.

وكل بيت في الدول المستبدة إمبراطورية منفصلة، وتكون التربية القائمة هنالك على عيش الإنسان مع الآخرين خاصة محدودة إلى الغاية إذن، وهي تقتصر على إلغاء الخوف في القلب وعلى منح الروح معرفة بعض مبادئ الدين البسيطة جداً، ويكون العرفان هنالك خطراً، ويكون التنافس هنالك نحساً، ولم يستطع أرسطو أن يعتقد وجود فضائل خاصة بالعبيد، وهذا ما يحدد التربية في هذه الحكومة كثيراً.

والتربية معدومة هنالك على وجه ما إذن، فلا بد من انتزاع كل شيء لإعطاء شيء ومن البدء بصنع إنسان طالح لصنع عبد صالح"(١٧).

يمكن القول هنا إنه على الرغم من كون القهر والتخويف للناس بواسطة الأمير وجماعته الشريفة هي جوهر هذا الشكل من الحكومات، فإن قوانين التربية لا تُستخدم لبث الخوف بالقدر الذي تُستخدم فيه أيضاً لتبرير عامل سيطرة الفئة المستبدة على المجتمع ونهبها لخيراته، فبواسطة مؤسسات التربية الرسمية وغير الرسمية تسعى إلى إيهام عامة الناس أن هذا الشكل من الحكومات هو الأنسب عبر التاريخ، وكذلك هو الأنسب لظروف المجتمع، أي أنها بواسطة التربية الرسمية وغير الرسمية تسعى إلى التخفيف عن نفسها جهد القهر لعامة الشعب، وتسعى لتحصيل الرضا من عامة الشعب عن طريق خداعهم بمختلف الوسائل ومنها وسائل التربية.

فالحكومات المستبدة ليست في مواجهة دائمة الوضوح إلا عند الضرورة، فعن طريق وسائل التربية تخفف عن نفسها جهد المواجهة، بمعنى أن التربية في الحكومات المستبدة هي وسيلة خداع أكثر منها وسيلة ترهيب، فبواسطة وسائل التربية تعيق نشوء وعي حقيقي لدى عامة الشعب وتكوّن بدلاً منه وعياً زائفاً مغلوطاً عن حقيقة المجتمع والعالم.

فالوعي الحقيقي هو الخطوة الأولى باتجاه الحرية، لذا تعيقه بشتى الوسائل ومنها التربية، كما تعيق نيل الشعب لوسائل القوة والاستقلال المادية باحتكار ملكية الثروات وإدارة المجتمع.

التربية في الحكومة الجمهورية:

يعبِّر عنها بقوله: "الحكومة الجمهورية هي التي يحتاج فيها إلى جميع سلطان التربية، فالخوف في الحكومات المستبدة ينشأ من تلقاء نفسه بين الوعيد والعقاب، والشرف في الملكيات يعزز بالعواطف، وهو يعززها من ناحية، غير أن الفضيلة السياسية هي إنكار للذات أي أمر شاق كثيراً على الدوام.ويمكن تعريف هذه الفضيلة بحب القوانين والوطن، وبما أن هذه المحبة تستلزم تفضيل المرء للمصلحة العامة على مصلحته الخاصة، فإنها تمنح جميع الفضائل الخاصة، وليست هذه الفضائل غير هذا التفضيل.

وهذه المحبة خاصة بالديموقراطيات خصوصاً عجيباً، والحكومة موكلة إلى كل مواطن في الديموقراطيات وحدها، والواقع أن الحكومة كجميع أمور العالم فيجب أن تحب حتى تحفظ... ويتوقف كل شيء على تمكين ذلك الحب في الجمهورية إذن، ويجب على التربية أن تهدف إلى إلقائه في النفوس، غير أن هنالك وسيلة مؤكدة يمكن الأولاد أن يحوزوه بها، وهي أن يكون الآباء أنفسهم حائزين لها"[١٨].

وبهذا فإن مونتسكيو يرى أن قوانين التربية في الجمهورية تهدف إلى غرس الفضيلة في النفوس وإلى غرس حب القوانين والوطن، ثم يشير إلى أن التربية في الجمهورية تسعى إلى تحصيل أمر شاق وعسير، فالفضيلة لا تكون ممكنة إلا عند القدماء وليس في زمان المؤلف ويعبر عن ذلك بقوله: "كان معظم الأمم يعيش في

حكومات اتخذت الفضيلة مبدأ، وعندما كانت هذه الفضيلة في تمام قوتها، كان يتم هنالك من الأمور مالا نراه اليوم، وما يورث العجب نفوسنا الصغيرة. وكانت تربيتهم تفضل تربيتنا فضلاً آخر، وهي أنها لم تُفند قط، فكان أبامينونداس يقول ويسمع ويرى في السنة الأخيرة من حياته ذات الأمور التي كان يقولها ويسمعها ويراها في السن التي بدأ يؤدب فيها.

واليوم نتلقى ثلاث تربيات مختلفة أو متناقضة، أي تربية آبائنا، وتربية معلمينا، وتربية العالم، وما يُقال لنا في الأخيرة يقلب جميع مبادئ الأوليين، وينشأ هذا من بعض الوجوه عما عندنا من تناقض بين وعود الدين وعهود العالم وهذا أمر لم يعرفه القدماء"[١٩].

وهو بهذا يريد أن يبين استحالة الجمهورية في زمانه، فقوانين التربية لها لا يمكن أن تحصل الفضيلة التي كانت تحصل عليها في الأزمان القديمة بسبب اختلاف الأمور كما يشرح، وكنا قد أشرنا إلى أن الفضيلة أي حب الوطن ليست مبدأ الجمهورية، والجمهورية لا تحفظ بالحب والإيثار والتضحية. وإنما بمبدأ المساواة، الذي ينتج عنه هذه المشاعر الطيبة تجاه الآخرين في المجتمع والحكومة فيه، ولا داعٍ إلى تكرار ما قلناه مرة أخرى.

وبالتالي فإن قوانين التربية في الجمهورية تستهدف ترسيخ مبدأ المساواة كطريق وحيد للعدالة ولازدهار المجتمع، والمساواة بين الناس وتحقيق العدالة في المجتمع أمران يسهل تحصيلهما بالتربية كونها ترضي جميع الناس، وتتوافق مع الفطرة الطبيعية والمنطق العقلي السليم. وبالتالي لا تكون التربية في الجمهورية تستهدف إرهاب الناس وكسر شوكة الأفراد، أو تضليل الناس عن إدراك حقيقة أنفسهم ومجتمعهم والآخرين في المجتمعات الأخرى والحياة، وبهذا يدفع مبدأ المساواة قوانين التربية لأن تشكل في الأفراد الحقائق الأصيلة والعلمية عن شتى الأمور. فلم يعد أحد في المجتمع يخشى من امتلاك الآخرين للحقيقة.

وعندما يكون المجتمع قائماً على الشرف وبالتالي على اللا مساواة عندها فقط تكون مهمة التربية شاقة وعسيرة كونها تستهدف تضليل الناس، والسير بالمجتمع نحو التخلف والضعف، مُدَّعية تنوير الناس والحفاظ على قوتهم.

فمتى ما كان مبدأ الحكومة ضد حركة الحياة وقوانينها الطبيعية، فإنه يفرض على كل شيء في المجتمع. ومنها قوانين التربية ـ أن تكون في مواجهة تيار الحياة الطبيعية والمنطق العقلي السليم وذلك في كل زمان ومكان.

٢ ـ تأثير مبادئ الحكومات في القوانين التي يصدرها المشترع:

يشرح مونتسكيو هنا تأثير مبدأ الحكومة في جانب آخر من جوانب المجتمع، وهو ما يشترع فيه من قوانين في مختلف القضايا، وهنا أيضاً لا تكون القوانين، التي تصدر من قبل المشرع مناقضة لمبدأ الحكومة ولكن يجب أن تكون مناسبة لها، يقول في ذلك مونتسكيو: (رأينا وجوب مناسبة قوانين التربية لمبدأ كل حكومة، وقل مثل هذا عن القوانين، التي يضعها المشترع لجميع المجتمع، وتتناول صلة القوانين بهذا المبدأ جميع نوابض الحكومة، وينال هذا المبدأ بدوره قوة جديدة من ذلك، وهذا كما الحركات الفيزيائية حيث الفعل يعقبه رد فعل على الدوام.

وندرس هذه الصلة في كل حكومة بادئين بالدولة الجمهورية التي مبدؤها الفضيلة)[٢٠].

مناسبة القوانين التي يصدرها المشترع في الديمقراطية:

يلجأ مونتسكيو إلى تحديد معنى الفضيلة بدايةً بقوله: "الفضيلة في الجمهورية أمر بسيط جداً، فهي حب الجمهورية وهي شعور لا نتيجة معارف، ويمكن آخر رجال الدولة أن يكون حائزاً هذا الشعور كأولهم"[٢١]. ثم يقوم بتحديد على ماذا تقوم الفضيلة مبدأ الديمقراطية الشعبية، فيجدها تقوم على حب المساواة وحب القناعة ويقول فيهما: "إن حب الجمهورية في الديمقراطية هو حب للديمقراطية، وإن حب الديمقراطية هو حب القناعة أيضاً، وبما أنه يجب أن يكون لكل واحد فيها السعادة ذاتها والمنافع ذاتها وجب أن يتمتع كل واحد فيها بالملاذ ذاتها، وأن يوجد فيها ذات الآمال وهذا أمر لا ينتظر من غير القناعة العامة.

وحب المساواة في الديمقراطية يقصر طموح المرء على رغبته الوحيدة، على سعادته الوحيدة، في تقديم أعظم الخدمات إلى وطنه أكثر مما يقدم أبناء الوطن الآخرون، ولا يستطيع جميع هؤلاء أن يقدموا خدمات متساوية إلى الوطن، ولكنه يجب عليهم جميعاً أن يقدموا إليه خدمات أيضاً، والمرء حين ولادته يوقر ديناً لوطنه

لا يقدر على إيفائه مطلقاً... وحب القناعة يقصر رغبة المرء في المال على ما يستلزمه طلب الكفاف لأسرته وطلب المزيد لوطنه، ويمنح الثراء قوة لا يستطيع المواطن أن يتمتع بها لنفسه لما لا يكون بذلك مساوياً، ويوجب الثراء نعيماً لا ينبغي له أن يتمتع به أيضاً لما يؤدي إليه من الإساءة إلى المساواة أيضاً... ويقوم رشد الأفراد وسعادتهم إلى حد بعيد على توسط نبوغهم وثرواتهم، ويكون الحكم رشيداً في الجمهورية، التي تسفر قوانينها عن أناس متوسطين، والتي تؤلف من أناس معتدلين، وتكون الجمهورية سعيدة جداً إذا ما أُلفت من أناس سعداء"(٢٢).

وبهذا فإن حب القناعة، وحب المساواة هما أساس الفضيلة مبدأ الحكومة الجمهورية ـ حسب مونتسكيو ـ ثم يقول: "ومن أصدق القواعد أن يُقال إذن إنه لا بد من تأييد القوانين للمساواة والقناعة في الجمهورية حتى يمكن حبهما فيها"(٢٣).

ثم يذكر عدة إجراءات قانونية تتخذ لتأييد حب المساواة في الديمقراطية(٢٤):

١ ـ تقسيم الأراضي:

قسم بعض المشترعين كليكورغ ورومولوس الأرضين أقساماً متساوية، ولا يمكن هذا إلا عند تأسيس جمهورية جديدة، أو عندما يبلغ القانون القديم من الفساد، وتكون النفوس من الاستعداد ما يرى الفقراء معه أنهم مضطرون إلى البحث عن علاج للوضع، وما يضطر الأغنياء معه إلى الصبر على مثل هذا العلاج.

وإذا كان المشترع في مثل هذه القسمة لم يضع من القوانين ما يحفظها لم يضع غير نظام عابر، ويدخل التفاوت من الناحية، التي لم تحضرها القوانين وتضيع الجمهورية... ، وإذا ما أريد بقاء تقسيم الأرضين هذا في الديموقراطية كان من صلاح القانون أن ينص على اختيار الأب الذي له أولاد كُثر، أحدهم ليعقبه في مقْسَمه، وأن يعطي شخصاً آخر لا ولد له أولاده الآخرين تبنياً وذلك ليبقى عدد أبناء الوطن مساوياً لعدد القسائم دائماً.

٢ ـ تحديد مهور النساء والهبات والمواريث والوصايا:

ويجب في هذا إذن أن تنظم مهور النساء والهبات والمواريث والوصايا ثم طرق التعاقد، وذلك لأنه إذا ما أُبيح للإنسان منح ماله لمن يريد وكما يريد، فإن كل إرادة خاصة تربك حكم القانون الأساسي.

ثم يشرح مونتسكيو كيف يجب أن تتعهد القوانين حب القناعة في الديمقراطية، ويذكر عدة إجراءات منها[٢٥]:

١ ــ أن تكون حصص الأرض صغيرة: (لا يكفي أن تكون مقاسم الأرض متساوية في الديمقراطية بل يجب أن تكون صغيرة كما عند الرومان)، قال كوريوس لجنوده: (معاذ الله أن يكون تقدير ابن الوطن قليلاً لما هو كافٍ من الأرض أن يقوت رجلاً). وكما أن تساوي الثروات يقي القناعة وتحفظ القناعة تساوي الثروات، ولا يمكن بقاء أحد هذين الأمرين من غير الآخر مع اختلافهما، ويعد كل منهما العلة والمعلول معاً، فإذا ما فر أحدهما من الديمقراطية تبعه الآخر دائماً.

٢ ـ أن تكون المواريث متساوية في الجمهورية التجارية: وفي الجمهورية التجارية يكون القانون طيباً كثيراً إذا ما منح جميع الأولاد حصصاً متساوية في ميراث الآباء، وذلك لأن الأولاد يكونون أقل ثراء من أبيهم مهما كانت الثروة التي جمعها، فيميلون إلى اجتناب الكمالي وإلى العمل مثله.

ويذكر مونتسكيو وسائل أخرى لتأييد مبدأ الديمقراطية[٢٦]:

إقامة هيئة ثابتة تكون قاعدة لأخلاق بذاتها تدعو الناس إلى الأخلاق القديمة:

وإذا ما أقيمت هيئة ثابتة تكون قاعدة الأخلاق بذاتها، إذا ما أقيم سنات يدخل إليه عن سن وفضيلة واتزان وخدم، أو حتى أعضاؤه المعروضون على أعين الشعب كأصنام الآلهة بمشاعر تحمل في صدر جميع الأسر، ويجب أن يرتبط هذا السنات في النظم القديمة على الخصوص وأن يصنع مالا يحيد به الشعب والحكام عنها مطلقاً. ويوجد ما يكسب كثيراً من جهة الأخلاق وما تحفظ به العادات القديمة، وبما أن من النادر قيام الشعوب الفاسدة بأمور عظيمة، وبما أنها لم تنشئ مجتمعات ولم تؤسس مدناً ولم تضع قوانين قط، وبما أن الشعوب ذات الأخلاق البسيطة

الشديدة قد صنعت ـ بالعكس ـ معظم المؤسسات، فإن دعوة الناس إلى القواعد القديمة تنطوي على ردهم إلى الفضيلة غالباً.

تعيين رقباء للأخلاق وحراس للقوانين:

وكان يوجد في أثينا عدا الأريوباج رقباء للأخلاق وحراس للقوانين، وكان جميع الشيوخ في إسبارطة نظاراً، وكانت النظارة في روما لحكمين خاصين، وبما أن السنات يرقب وجب أن تكون عيون النظارة ملقاة على الشعب وعلى السنات، ومما يجب عليهم في الجمهورية هو أن يصلحوا جميع ما يكون قد فسد، وأن يلاحظوا الفتور ويحكموا في الغفلات ويقوموا الخطيئات كما تعاقب القوانين على الجرائم.

خضوع الشبان المتناهي للشيوخ:

ولا شيء يحفظ الأخلاق أكثر من خضوع الشبان المتناهي للشيوخ لما يوجبه من إلزام كل منهما، من إلزام أولئك باحترام الشيوخ وإلزام هؤلاء باحترام بعضهم بعضاً، ولا شيء يمنح القوانين قوة أكثر من خضوع أبناء الوطن المتناهي للحكام، وكذلك سلطان الأب عظيم الفائدة لحفظ الطبائع، وكنا قد قلنا: إنه لا يوجد في الجمهورية ما في الحكومات الأخرى من قوة زاجرة، ولذا يجب على القوانين أن تحاول صنع ما يغني عنها، وهي تبلغ ذلك بالسلطة الأبوية. لقد تبين لنا أن مبدأ الجمهورية ليست الفضيلة، التي تقوم على حب القناعة وحب المساواة ـ كما يشرح مونتسكيو ـ بل هو المساواة التي ترافقها بما يحققه الوطن لأبنائه من حياة عادلة وحرة ومحبة للوطن. فالمحبة للوطن أو الفضيلة ليست هي السبب المحرك للدولة، بل هي نتيجة لسبب وهو المساواة.

ونلاحظ هنا قوله: إن الغنى لأفراد ليس الحالة المناسبة للجمهورية فهذا يناقض حب المساواة، ويسيء إليه، لذلك نجده في ذكره للوسائل القانونية، التي تؤيد قانون المساواة يذكر توزيع الأراضي إلى حصص متساوية على أبناء الجمهورية، وتحديد الهبات والمواريث والوصايا ومهور النساء بما يحقق المساواة ويبقي الأفراد في حالة دون الغنى والثراء.

لكن هل معنى المساواة في الجمهورية هو فرض التساوي في الثروة؟!:

إن المساواة مبدأ الجمهورية ومحركها لا تعني فرص التساوي في الأملاك والثروات بين الناس، وإنما تعني المساواة تكافؤ الفرص أمام جميع أفراد المجتمع (فرص الغنى والإدارة للمجتمع). وبحيث لا يحول بين المرء وبينها سوى توفر الشروط اللازمة لها به. وبحيث لا تعود حكراً على جماعة معينة على حساب الجماعات الأخرى في المجتمع.

فالمساواة في الجمهورية إذاً لا تعني نزع أملاك الآخرين، التي هي ثمرة جهدهم وتعبهم لكي تعطى لأناس لم يتعبوا في تحصيلها. فالإنسان الذي يخلد إلى الراحة والكسل ليس له الحق في أن ينزع ثمرة جهد الآخرين بحجة ضرورة تحقيق المساواة في المجتمع؟!.

فالمساواة في الجمهورية هي مبدأ سياسي وليست نهجاً اقتصادياً، فهي ليست إطعام الكسالى ونزع أملاك الناس مما يؤدي إلى تساوي العامل بالقاعد عن العمل، مما يلغي الدافع إلى العمل عند الناس وبالتالي يتعرض المجتمع إلى خطر الزوال. وإنما تعني المساواة أن لا تُحتكر وسائل الحصول على المعيشة من قبل جماعة معينة تستهدف احتكار خيرات المجتمع، وجعل باقي أفراد المجتمع في حالة ذل وتبعية لها لتحكمها بمصدر رزقهم وبإدارة المجتمع لاستمرار هذا الاستئثار على البقية.

وما تلجأ إليه الجمهورية لاسيما في بدايتها من توزيع للأراضي يأتي للتخلص من هذا الاحتكار من قبل الأشراف لخيرات المجتمع، واحتجازهم حتى للخيرات التي تفيض كثيراً عن حاجتهم ولا شأن لهم بها، إلا أنهم حرموا البقية الاستفادة منها لكي يجبروهم على الخضوع الدائم لهم. وبهذا يكون إجراء نزع الأرض الفائضة عن حاجة الأشراف، وتوزيعها على المحتاجين لها من أبناء الشعب ضروري لكي يستفاد منها، ولكي يتحرر الناس من سطوة الأشراف أي لكي يُفك قيد المجتمع، ويُحل وثاقه ليتحرك نحو الأمام.

وليست المساواة في الجمهورية ـ كما يصورها مونتسكيو ـ على أنها محاربة الغنى والإثراء في المجتمع، فإذا جاء الغنى ثمرة للعمل وبذل الجهد، فهذا ليس خطراً على المجتمع، بل فيه الحياة له، حيث يحفز البقية إلى العمل، ويزيد الحماس إليه، حيث يجعل مبدأ الحكومة العمل هو السبيل الوحيد لعلو مرتبة الفرد وتشريفه في

مجتمعه، وليس الشرف في أمور موروثة غير مرتبطة بتقديم الفرد ما ينفع مجتمعه ويحقق مصلحته في التقدم والازدهار. ففي الجمهورية تحقيق الفرد مصلحة الجماعة هو معيار الشرف الوحيد ومصلحة الفرد إذاً في ظل الجمهورية تحقق مصلحة المجتمع.

فالتفاوت في الثروات بين أفراد المجتمع لا يحمل خطراً على مبدأ الجمهورية، ذلك لأنها إذا قامت بنزع الثروة، التي يحصل عليها الأفراد بالجهد والعمل في كل حين لتردها على الكسالى والعاطلين عن العمل، ضعف بذلك الحافز لدى الأفراد على العمل، لأن العمل المجهد أصبحت نتيجته مثل القعود المريح، فينسحب أفراد المجتمع من مواقع العمل بسبب هذا الإجراء الفاسد من الحكومة، لذلك ليس هذا النوع من المساواة هدفاً للجمهورية، وترك التفاوت بين الأفراد في الثروات والمراتب التي حصلوا عليها من جراء جهدهم وعملهم، يخلق الحافز لدى البقية على العمل وبالتالي له دور إيجابي على المجتمع. وإنما المساواة التي تفرضها الجمهورية هي تكافؤ الفرص أمام الجميع وجعل معيار الصعود إلى أعلى الكفاءة وحدها.

فالأفراد الذين تميزوا عن الآخرين في ظل الجمهورية لا يتمايزون إلا لسبب كفاءتهم العلمية والعملية، أما الأفراد في ظل الملكية فإنما يأتي إليهم التمايز لأمور موروثة حتى وإن لم يكونوا غير أصحاب أهلية لما يحصلون عليه من ثروات أو يشغلونه من مناصب. لذلك لا يتجشمون عناء العلم والعمل وهذا ما يضر المجتمع أيما ضرر.

كما أن مبدأ المساواة في الجمهورية لا يحمل الحكومة ــ كما تصور مونتسكيو ــ على أن تتدخل في أمور متروكة للحرية الشخصية أو للعادات الاجتماعية كمهور النساء والوصايا والمواريث والهبات، وتجعلها ذات شكل محدد، ذلك لأن هذا ليس من معاني المساواة في الجمهورية، وكون هذه الأمور مختلفة ومتعددة في المجتمع لا يعطل مبدأ المساواة، الذي يحقق تكافؤ الفرص أمام الجميع مما يخلق الحافز للعمل، ويعطي العمل قيمة اجتماعية كبيرة، وبالتالي يكثر العمل والإنتاج ويتطور المجتمع، وليس للتفاوت في الثروة من خطر على الجمهورية بعد ذلك، وبالتالي ليس هناك من حاجة لتحديد المهور والوصايا والمواريث والهبات.

ومن جهة أخرى فإن النظام الجمهوري، الذي يدفع الأفراد نحو العمل، فإنه بذلك بشكل طبيعي وكنتيجة منطقية لذلك لا يحفز على القناعة، ويتعهدها في قوانينه التي ليس لها ما يبررها في مثل هذا المجتمع، فليس هناك خوف في نفوس الأفراد في المجتمع من بعضهم البعض، وبالتالي ليس على القوانين أن تتعهد ما يعطل حركة المجتمع ويعيق نموه، في حين عندما تجعل فئة في المجتمع مصالحها في الاستئثار على الآخرين. في مجتمع تسود فيه الفوارق الموروثة، لا شك عندها أن على قوانينه أن تتعهد القناعة، وتحفز عليها المحرومين من ملذات الحياة وهم الغالبية في المجتمع.

أما ذكر مونتسكيو للوسائل الأخرى التي تستهدف حفظ أخلاق المجتمع القديمة وتعزيز سلوك الخضوع والامتثال في المجتمع، ليس له ما يبرره، ذلك لأن الجمهورية لا تقوم على فكرة ثبات المصالح وتثبيتها لصالح جماعة معينة، ولما كان كل شيء في المجتمع يسير نحو المواءمة والمطابقة مع مبدأ الحكومة فيه بما في ذلك النظام الأخلاقي، فإن ثبات العادات والأخلاق بما يصب في مصلحة تثبيت مصالح جماعة معينة أمر يتناقض مع طبيعة النظام الجمهوري، ذلك لأن ليس فيه جماعة معينة ذات مصالح ثابتة وموروثة.

وبهذا فإن مونتسكيو يحاول بكل ذلك بناء القناعة بأن الجمهورية تتعارض مع نزوع البشر الطبيعي نحو الحياة وتكوين الثروة، وما يحقق لهم ذلك هو النظام الملكي الذي كان في عصره!.

مناسبة القوانين التي يصدرها المشرِّع لمبدأ الإرستوقراطية:

يعبِّر عنها بقوله: :إذا كان الشعب في الأرستوقراطية صالحاً، فإنه يتمتع فيها بسعادة الحكومة الشعبية تقريباً، وتصبح الدولة قوية، ولكن بما أن من النادر أن يوجد كثير فضيلة حيث تكون ثروات الناس متفاوتة جداً، فإن من الواجب أن تؤدي القوانين إلى روح اعتدال ما استطاعت، وأن تحاول إعادة تلك المساواة التي ينزعها نظام الدولة لا محالة... ويوجد مصدران رئيسيان لما يقع في الدول الأريستوقراطية من فساد، وهما ما بين الحاكمين والمحكوم فيهم من تفاوت متناه

ومـا بـين مختلـف أعضـاء الهيئـة الحاكمـة مـن تفـاوت متنـاه أيضـاً، وينشـأ مـن هـذين التفاوتين من الأحقاد والحسد ما يجب على القوانين أن تتلافاه أو أن توقفه.

ويوجـد التفـاوت الأول علـى الخصـوص عنـدما تكـون امتيـازات الأعيـان مشـرفة لأنها مخزيـة للشـعب، ومـن ذلـك أمـر القـانون الـذي كـان يحـرِّم اقتران أشـراف رومـا وعوامهم بزواج، أي الأمر الذي لم يسفر عـن نتيجـة غير جعل الأشـراف أكثـر زهـواً من ناحية وأكثر تعرضاً للمقت من ناحيـة أخـرى، ولابـد مـن النظـر إلى الفوائـد الـتي نالها من ذلك محامو الشعب في خطبهم.

ويكون هذا التفاوت أيضاً إذا ما اختلف حال المواطنين في الضرائب، ويقـع هـذا على أربعة أوجه، وذلك عندما ينتحل الأشـراف امتيـاز عـدم دفـع شـيء منهـا، وعنـدما يأتون من الخداع ما يعفون منها، وعندما يدعون إليهم متعللين بالوظائف والرواتـب في سبيل ما يمارسون من الخدم، ثم عندما يلزمون الشعب بدفع الضرائب فيقتسمون مـا يحبونـه... ومـن المبـادئ الأساسـية أن يقـال: إن مـا يـوزع علـى الشـعب يكـون ذا نتـائج حسـنة في الحكومـة الأريسـتوقراطية بنسـبة مـا لـه مـن نتـائج سيئة في الديمقراطيـة، فهذا يوجب ضياع روح المواطن وذاك يعيده إليها.

وإذا لم يوزع الدخل على الشعب وجب أن يرى الشعب حسـن إدارة الـدخل، وذلـك لأن رؤيته ذلك تنطوي على إمتاعـه بـه مـن بعـض الوجـوه... ومـن الأمـور الجوهريـة علـى الخصـوص ألا تجبـى الضـرائـب مـن قبـل الأشـراف في الأريسـتوقراطية، وذلـك لعـدم وجود محكمة عليا تؤدبهم... ويجب على القوانين أن تحظر عليهم التجارة "[(٢٧)].

لقـد سـبق وأن أشـرنا إلى أن اعتبـار مونتسـكيو الاعتـدال مبـدأ مـا يسـميه بالحكومة الأريستوقراطية ليـس إلا توصية للأشـراف بضـرورة الاعتدال في التعامـل مـع الأشـراف وفيمـا بيـنهم. وهنـا نجـده يفصـل في جوانـب الاعتـدال وفي كيفيتـه كالامتناع عن الزواج مع عامة الشعب، أو رفض دفع الضـرائب، أو التهـرب منهـا، أو الإسـراف في جمعهـا... الخ، وكـل ذلـك توصيات الأشـراف وتحـذير مـن الإسـراف في اضـطهاد العـوام وإيـذائهم، وتحـذير مـن تعـالي الأشـراف علـى بعضـهم الـبعض. وهـذه التوصـيات الـتي يقـدمها مونتسـكيو للأشـراف يصـعب أن تصـل إلى درجـة قـوانين يفرضها المشترع في المجتمع على الأشراف ذلك لأنه ـ كما رأينا سابقاً ـ إن الأشـراف

فئة فوق القانون، وتشرف على تنفيذه كونه يستهدف مصالحها، وموجه ضد عامة الشعب، ولا شيء يدعوها لاحترام القانون سوى الفضيلة ـ إن وجدت ـ لذلك يصعب تقديم هذه التوصيات على أنها قوانين تُفرض على الأشراف.

مناسبة القوانين التي يصدرها المشترع مبدأ الملكية:

يعبر عنه بقوله: "بما أن الشرف مبدأ الحكومة، فإن على القوانين أن تناسبه، ويجب أن تعمل فيها على تأييد هذه الطبقة التي يعد الشرف أباها وابنها، ويجب أن تجعل طبقة الأشراف وراثية لتكون رابطة بين الأمير والشعب لا لتكون حداً بين سلطة الأمير وضعف الشعب. وفي هذه الحكومة تكون المنابات التي تحفظ الأموال في الأسر مفيدة إلى الغاية، وإن كانت غير مناسبة في الحكومات الأخرى.

ويؤدي تحويل البيع البات إلى بيع بالوفاء بعد الوفاة إلى استرداد أسر الأشراف ما أسفر تبذير أحد أربابها عن بيعه من أرضين.

ويكون للأرضين الشريفة ما للأشخاص من امتيازات، ولا يمكن فصل مرتبة الملك عن الملكة، وكذلك لا يمكن فصل مرتبة الشريف عن مرتبة إقطاعته مطلقاً.

وتكون جميع هذه الامتيازات خاصة بطبقة الأشراف، وهي لا تنتقل إلى الشعب أبداً، إذا لم ترد مخالفة مبدأ الحكومة، وإذا لم يرد تقليل قوة طبقة الأشراف وقوة الشعب... ، وقد يباح للواحد في الملكيات أن يترك معظم أمواله لأحد أولاده، حتى إن هذه الإباحة لا تكون صالحة في غيرها.

ويجب على القوانين أن تعاضد التجارة التي يمكن نظام هذه الحكومة أن يبيحها، وذلك لتستطيع الرعية من غير هلاك أن تقضي حاجات الأمير وبلاطه المتجددة على الدوام، ويجب أن تضع شيئاً من النظام في أسلوب جباية الضرائب، وذلك كي لا يكون هذا الأسلوب أثقل من الضرائب نفسها. ويؤدي ثقل الضرائب إلى العمل في البداية والعمل إلى الضنى والضنى إلى روح الكسل"[٢٨].

نلاحظ هنا دعوة مونتسكيو الصريحة إلى تثبيت طبقة الأشراف ومصالحها، فهل في هذا مصلحة المجتمع؟

إن ما يدعو إليه مونتسكيو يحمل خطراً كبيراً على المجتمع، ذلك لأن في هذا التثبيت من جهة اليأس لعامة الشعب، حيث لا سبيل إلى تحسن أوضاعهم المعاشية وبلوغهم مناصب إدارية مهمة في مجتمعهم مهما عملوا ومهما امتلكوا من القدرات والمؤهلات ما دام ينقصهم الشرط الضروري للوصول وهو الشرف، فالشرف في الملكيات أمر موروث ولا يُكتسب اكتساباً بالعلم، والعمل أساس حياة المجتمع وتطوره. وهكذا يفقد الأمل لديهم ويضعف الحافز إلى العمل لدى أبناء عامة الشعب (فالحراك الاجتماعي الصاعد) معدوم بالنسبة لعامة الناس وهم الأكثرية، بسبب مبدأ الحكومة الذي يعطي المنافع والفوائد المرغوبة من الأفراد لفئة قليلة تتوارثها جيلاً بعد جيل، وفي الجهة الأخرى توجد الأكثرية التي تتوارث الفقر والتخلف ولا سبيل للخروج منه بالعلم والعمل، وهما الشرطان اللذان ينبغي اعتمادهما في حصول الفرد على الرغائب (مال، جاه) في المجتمع.

ومن جهة أخرى: فإن جعل الموارد الاقتصادية وإدارة المجتمع في أيدي فئة قليلة تتوارثها عن مبدأ الشرف، يلغي الدافعية لدى أفراد هذه الفئة أنفسهم على العمل ما دام كل شيء يرغبونه آتياً لا محالة وثابتاً بما لا يقبل التغيير والتحول إلى ما عداهم، فليست الكفاءة شرط حصولهم عليها لكي يحرصوا على كفاءتهم وحسن عملهم وتطوير مقدراتهم (فالحراك الاجتماعي الهابط) معدوم بالنسبة لهم، وبالتالي لا خوف من تحول الأوضاع وتبدلها، فيبقوا ماكثين على مدى السنين على نفس ما هم عليه، وكما نرى فإن اعتماد مبدأ المساواة للحكومة، يفتح حراك المجتمع الصاعد والهابط، مما يبث الأمل في نفوس من هم في أسفل المجتمع في تحسن أوضاعهم، ويدفعهم إلى خوض المنافسة مع الآخرين لأجل الصعود إلى أعلى. وكذلك يدفع من هم في أعلى المجتمع إلى تطوير قدراتهم وإلى حسن العمل والإدارة لكي يظلوا أطول فترة ممكنة في أعلى المجتمع، ومخافة العقاب القانوني في حال التقصير وعدم تأدية واجباتهم على الشكل الأمثل. وعلى العكس من ذلك، فإن تثبيت المصالح الذي يدعو إليه مونتسكيو، ويعتبره عامل سمو الملكية هو مبدأ خطر جداً على المجتمع، بتعطيله الحافز إلى العمل الذي هو سرٌّ تقدم المجتمع وتطوره.

وإذا مـا نظرنـا إلى مـا يـدعو إليـه مـن قـوانين نجـدها تخلـو مـن أبسـط مبـادئ العدالة وبالتالي لا تحمل أي نفع للمجتمع، فهو يدعو للتمسك بالأرض واسـتردادها في حـال بيعهـا مـن قبـل بعـض أفـراد الأشـراف، وليـس ذلـك مـن الامتيـازات الخاصـة بالشعب، وهي ضده ولا تكون له أبداً، وهذا ما يحمل أبناء عامة الشعب على تجنب شـراء الأرض إذا تـوفر لهـم المـال الـلازم لـذلك لأن مـن حق الأشـراف اسـتردادها متـى شاؤوا. فالأرض مصدر الثروة وبالتالي مصدر القوة فلا يجب أن تكون في أيدي عامة الشعب الذين يجب أن يبقوا ضعفاء دائماً. وليس هذا القانون مستغرب في مجتمع تلفه الغرابة من كل جانب باعتمـاده مبـدأ الـلا مسـاواة بـدل المسـاواة، للاسـتمرار في ظلـم الناس بدل إقامة العدل بينهم.

ونجده يدعو للسماح للأشراف بمنح الميراث لواحد على حساب البقية، ولو كـان ذلـك علـى حسـاب الـروابط الأسـرية، فحريـة الأشـراف يجـب أن تكـون طليقـة مهمـا كانت النتيجة.

ونجده يدعو إلى تحديد هـدف التجـارة ومـداها في قضـاء حاجـات الأمير وبلاطـه المتجددة علـى الـدوام، فالتجـارة إذا مـا أطلقـت قـد تـؤدي إلى إثـراء بعـض أفـراد عامـة الشـعب، وبالتـالي امـتلاكهم القـوة ممـا يحمـل خطـر مسـاواتهم بالأشـراف، وبهـذا يتعرض مبدأ الملكية للخطر، وبهذا فهي مكروهة من قبل الأشراف ويجب بالتـالي تحديـدها كـثيراً بحيـث لا تتعـدى قضـاء حاجـات الأمـير وبلاطـه مـن أفـراد طبقـة الأشراف، وبالفعل هذا ما حدث في أوروبـة كمـا رأينـا ، حيـث حمـل ازدهـار التجـارة إلى تكـون طبقـة البرجوازيـة الـتي قضـت علـى الأشـراف والملكيـة واسـتلمت زمـام المجتمع، لهذا فإن مخاوف الأشراف كانت في محلها.

وبهذا فإن دعوة مونتسكيو لتثبيت مصالح طبقة الأشراف ، هي كمـا تـبين لنـا دعوة ليخسر المجتمع كل شـيء مـن أجل أن تـربح طبقـة الأشـراف مصـالحها الـتي لا تحقق تطور المجتمع فضلاً عن كونها ممقوتة من قبل الأكثرية.

ونلاحظ كيف أن اختلال مبدأ الحكومة ببعده عـن المسـاواة يـؤدي إلى اخـتلال كل شيء في المجتمع حتى العلاقات الإنسانية والروابط الأسرية.

مناسبة القوانين التي يصدرها المشرّع مبدأ الحكومة المستبدة:

يعبر عنه بقوله : "الخوف هو مبدأ الحكومة المستبدة، ولكن لا ضرورة إلى قوانين كثيرة في سبيل الشعوب الهيابة الجاهلة الصريعة، وكل يجب أن يسير هنالك وفق مبدأين أو ثلاثة مبادئ ولا ضرورة إلى مبادئ جديدة إذن، وإذا ما دربتم حيواناً احترزتم من تغيير معلمه ودرسه وجريه، واقتصر تم على ضرب دماغه بحركتين أو ثلاث حركات ولم تزيدوا".

وإذا ما حجب الأمير لم يستطع أن يخرج من منزل الشهوة من غير أن يغم جميع من يمسكونه فيه، وهم لا يطيقون انتقال شخصه وسلطانه إلى يد أخرى، ولذا يندر أن يقوم بالحرب بنفسه، وهو لا يجرؤ أن يقوم بها بواسطة وكلائه. وأمير كهذا متعود في قصره ألا يلاقي أية مقاومة يشتاط غيظاً من مقاومته بالسلاح، وهو يسير عن غضب وانتقام إذن، وذلك فضلاً عن أنه لا يمكن أن تكون لديه فكرة عن المجد الحقيقي وهنالك يجب أن تقع الحروب بفورانها الطبيعي إذن، وهنالك تكون حقوق الشعوب أضيق مدى مما في أي مكان آخر إذن... ودولة مثل هذه تكون في أحسن وضع إذا ما استطاعت أن تعد نفسها وحيدة في العالم، فتكون محاطة بالصحارى ومنفصلة عن الأمم التي تدعوها برابرة، وهي إذا لم تستطع أن تعتمد على المليشيا، فإن من الحسن أن تهلك قسماً من نفسها.

وبما أن الخوف مبدأ الحكومة المستبدة، فإن السكون هدفها، وليس هذا سلماً أبداً، بل صمت هذه المدن التي يوشك العدو أن يستولي عليها... وللدين في هذه الدول من التأثير ما ليس في سواها فهو فزع مضاف إلى فزع، والشعوب في الدول الإسلامية تستمد من الدين بعض احترامها العجيب نحو أميرها... ومن جميع الحكومات المستبدة لا تجد واحدة تثقل كاهل نفسها أكثر من التي يعلن الأمير فيها أنه مالك جميع الأرضين ووارث جميع رعاياه، وذلك لما يؤدي إليه دائماً من ترك الزراعة، وإذا كان الأمير تاجراً قضى على كل نوع من الصناعة فضلاً عن ذلك... والأمراء في الدول المستبدة يسيئون استعمال الزواج على الدوام، فهم يكون لديهم نساء كثيرات غالباً، وذلك في قسم العالم الذي يُؤْلَفُ الاستبداد فيه كآسيا على الخصوص، وهم يكون لديهم ولد كُثُر لا يمكنهم أن يحملوا حباً لهم كما لا

يمكن لهؤلاء الأولاد أن يتحابوا، وتشعر الشهوات بنفسها باكراً في الأقاليم الحارة حيث يسود الاستبداد عادة وهي لم تلبث أن تسكن فيها، وتكون النفس فيها أكثر تقدماً، والأخطار وتبذير المال أقل مدى، ويكون التفرد فيها أقل سهولة والتجارة أقل انتشاراً بين الشبان المحبوسين في البيوت، ويتزوج فيها باكراً ويمكن للإنسان أن يكون فيها بالغاً بأسرع مما في أقاليمنا الأوربية إذن... ، ويوجب الفقر عدم استقرار الثروات في الدول المستبدة إيلاف الربا، مادام كل واحد فيها يزيد قيمة نقوده بنسبة خطر الإدانة... ثم إنه لا مكان لقوانين التجارة هنالك مطلقاً، وتقتصر القوانين على المخالفات... وتنتقل السلطة بأسرها في الحكومة المستبدة إلى أيدي من تفوض إليه، والوزير هو المستبد بعينه وكل موظف خاص هو الوزير، ومن العادات في البلدان الاستبدادية لا يفد الإنسان على أي كان فوقه من غير أن يقدم إليه هدية، ولو كان المهدي إليه من الملوك... وهذا ما يجب أن يقع في حكومة لا يعد أحد فيها مواطناً، في حكومة حافلة بالمبدأ القائل إن الأعلى غير مدين للأدنى بشيء ، في حكومة لا يعتقد الناس فيها أنهم مرتبطون في غير ما يفرضه بعضهم على بعض من العقوبات)[٢٩].

نلاحظ هنا أنه يذكر أموراً عامة متعلقة بوضع الأمير في الدول المستبدة، أو كيفية تدبير الدولة المستبدة لسلامتها من العدوان الخارجي، وأموراً متعلقة بوضع السكان ودور الإقليم فيه أو ضعف التجارة وانتشار الربا والزواج المبكر.. الخ، وهي أمور نجده يكررها باستمرار عندما يذكر الدول المستبدة، ونجده هنا يذكر أيضاً أموراً سبق له وأن ذكرها كانتقال السلطة إلى أيدي من تفوض إليهم، وتنصيب الوزراء .. الخ.

وكل هذه الأمور التي يذكرها هي - كما نلاحظ - لا علاقة لها بالسؤال المطروح وهو: كيف يؤثر مبدأ الحكومة المستبدة فيما يصدره المشترع من قوانين؟ فالاشتراع جانب من جوانب المجتمع التي تتأثر بمبدأ الحكومة، لكن مونتسكيو يتجنَّب شرح آلية التأثير لمبدأ الحكومة المستبدة فيه وكيف يعمل لصالحها، ولعل السبب في هذا كون الإجابة على ذلك تحمل التوضيح في أن الدولة المستبدة مصدر الاستبداد فيها بالضرورة جماعة مستبدة مستأثرة بخيرات المجتمع وإدارته، وتكره

الآخـرين علـى العمـل لصـالحها بـالقوة وبالضـغط الاقتصـادي والتضـليل الثقـافي، وبإصدار القوانين التي تحفظ دوام سيطرتها على المجتمع. وهذا ما يحمل مشابهة لا يريد مونتسكيو أن يستبين أمرها للقارئ، فهو يعمل على نفي ذلك وليس لتأكيده.

٣ . تأثير مبادئ الحكومات ببساطة القوانين المدنية والجزائية وشكل الأحكام وسن العقوبات:

١ ـ بساطة القوانين المدنية في مختلف الحكومات:

لا تحتمل الحكومة الملكية ما تحتمله الحكومة المستبدة من بساطة القوانين، فلابد من وجود محاكم فيها، وتصدر هذه المحاكم أحكاماً يجب حفظها والاطلاع عليها ليحكم اليوم بمثل ما حكم فيه بالأمس ولتضمن بها وتستقر أموال الأهلين وأرواحهم كنظام الدولة نفسه.

ودقة البحث هي ما تقتضيه في الملكية وإدارة العدل الذي يقرر أمر الشرف فضلاً عن الحياة والأموال، وتزيد دقة القاضي كلما زادت ذخيرته، وحكم في أعظم المصالح.

ولا يعجب المرء إذاً من اطلاعه على قواعد وقيود وتوسعات كثيرة في قوانين هذه الدول تزيد الأحوال الخاصة، وتحدّث صناعة الحق كما يلوح. ويؤدي ما هو مستقر في الحكومة الملكية من اختلاف المقام والأصل والنسب إلى فروق في طبيعة الأموال غالباً، ويمكن للقوانين الخاصة بنظام هذه الدولة أن تزيد هذه الفروق، وهكذا تكون الأموال بيننا خارجة من شركة الزواج وداخلة فيها أو مكتسبة غير موروثة، وتكون مهرية وملكاً للمرأة المتزوجة يحتفظ بإدارته، وتكون تراثاً من الأب ومن الأم، وتكون منقولة منوعة وتكون حرة أو مبدولة، وتكون أسرية أو غير ذلك، وتكون أصيلة خالصة من كل حق إقطاعي، أو تكون عامية، وتكون دخلاً عقارياً أو قائمة بثمن، وكل نوع من الأموال خاضع لقواعد خاصة يجب اتباعها للتصرف فيها، وهذا ما ينزع البساطة أيضاً.

وصارت الإقطاعات في حكوماتنا وراثية فقد وجب أن يكون لطبقة الأشراف بعض المال أي أن يكون للإقطاعية بعض الثبات حتى يكون صاحبها في حال

يمكنه أن يخدم الأمير معها، وقد أسفر هذا عن اختلاف كثير بحكم الضرورة من ذلك أن من البلدان ما لا يمكن تقسيم الإقطاعات فيه بين الإخوة وأن من البلدان ما يمكن الإخوة الأصغرين أن يجدوا فيه عيشاً أكثر سعة، ويمكن للملك العارف بجميع ولاياته أن يضع قوانين مختلفة، أو أن يعاني عادات مختلفة، غير أن المستبد لا يعرف شيئاً، ولا يستطيع أن يدقق في أمر فلا معدل له عن مسلك عام، وذلك أن يحكم بعنف متماثل في كل مكان، فيسوي كل شيء تحت أقدامه.

وكلما زادت أحكام المحاكم في الملكية أثقل الفقه بقرارات متناقضة أحياناً، وذلك عن كون القضاة الذين يتعاقبون يختلفون تفكيراً، أو عن كون الدفاع عن الأمور المتماثلة يكون حسناً تارة وسيئاً تارة أخرى، أو عما لا حد له من سوء الاستعمال الذي يتسرب في كل ما يعالجه الناس، وهذا ضرر من الضروري أن يصلحه المشترع في الحين بعد الحين كأمرٍ منافٍ حتى لروح الحكومات المعتدلة، وذلك لأنه يجب عند الالتجاء إلى المحاكم عن اضطرار أن يصدر هذا عن طبيعة النظام لا عن المتناقضات وتردد القوانين.

ويجب أن توجد امتيازات في الحكومات التي توجد فيها فروق بين الأشخاص بحكم الضرورة، وهذا ما يقلل البساطة أيضاً ويؤدي إلى ألف استثناء. ومن أقل الامتيازات عبئاً على المجتمع ولاسيما الذي ينعم بها هو أن يرافع أمام محكمة دون الأخرى وينطوي هذا على أمور جديدة أي على معرفة أي المحاكم يجب أن يرافع أمامها. وتكون شعوب الدول المستبدة في حال تختلف عن تلك ولا أعرف حول أي أمر يمكن المشترع أن يقرر والقاضي أن يحكم في تلك البلاد، وينشأ عن كون الأرضين خاصة بالأمير عدم وجود قوانين عن المواريث أيضاً، وما يقوم به الأمير في بعض البلدان من بيع وشراء حصراً يجعل كل نوع من القوانين التجارية أمراً غير مجدٍ، وما يعقد فيها من زواجات مع الإماء يؤدي إلى عدم وجود قوانين مدنية عن المهور ومتع النساء، وينشأ عن كثرة العبيد العجيبة أيضاً عدم وجود أناس لهم إرادة خاصة تقريباً، ومن ثم غير ملزمين بالإجابة عن تصرفهم أمام القاضي، وأما معظم الأعمال الأدبية التي ليست غير إرادة الأب والزوج والسيد، فتنظم من قبل هؤلاء لا من قبل الحكام.

وقد نسيت أن أقول: "بما أن ما نسميه شرفاً لا يكاد يكون معروفاً في هذه الدول، فإن جميع الأمور الخاصة بهذا الشرف الذي هو فصل بالغ بيننا لا محل لها فيها مطلقاً فالاستبداد يكفي نفسه بنفسه"[٣٠].

٢ ـ بساطة القوانين الجزائية في مختلف الحكومات :

يشرح مونتسكيو أيضاً اختلاف القوانين الجزائية بين الحكومات بقوله: "يسمع بلا انقطاع قول عن ضرورة إقامة العدل في كل مكان كما في تركية، أفلا يكون أجهل جميع الأمم إذن قد رأى رؤية جليلة في أمر الدنيا ما يهم رجال المعرفة أكثر من غيرهم؟.

وإذا ما بحثتم في شكليات العدل من حيث جهد ابن الوطن في استرداد ماله، أو في نيل ترضية عن إهانة وجدتم كثيراً منها لا ريب، وإذا نظرتم إليها من حيث صلتها بالحرية وسلامة أبناء الوطن وجدتم قليلاً منها في الغالب، وأبصرتم الجهود والنفقات والتطويلات حتى أخطار العدل ثمناً يؤديه كل مواطن في سبيل حريته.

وفي تركية حيث يُبالى بثروة الرعايا وحياتهم وشرفهم قليلاً تُنجز جميع الخصومات بسرعة على وجه ما ولا اكتراث للطريقة التي تنجز بها على أن تنجز، فيوزِّع الباشا المنور في البداية ضربات العصا على أخمص أقدام الخصوم كما يهوى، ويعيدهم إلى منازلهم.

ومن الخطر بمكان أن تسود هنالك أهواء الخصوم لما تنطوي عليه من رغبة شديدة في أخذ الرجل حقه بيده، ومن الحقد ومن الوقيعة في النفس ومن دوام المطاردة، أي من الأمور التي يجب أن تتجنب في حكومة لا ينبغي أن يكون فيها غير الخوف شعوراً في حكومة يؤدي كل شيء فيها إلى الثورات بغتة ومن غير أن تصبر مقدماً وعلى كل واحد أن يعلم أنه لا يجوز أن يسمع الحاكم قولاً عنه وأن سلامته في انزوائه.

وأما في الدول المعتدلة حيث رأس أقل مواطن عظيم، فإنه لا ينزع منه شرفه وأمواله إلا بعد بحث طويل، ولا يحرم حياته إلا عندما يهاجمه الوطن نفسه والوطن لا يهاجمه إلا بعد أن يترك له جميع وسائل الدفاع الممكنة عنه... ، ويرى أن يكون

في الجمهوريات من الشكليات كما في الملكيات على الأقل، وتزيد الشكليات في كلتا الحكومتين عن اكتراث للشرف والثروة والحياة وحرية أبناء الوطن فيهما"[٣١].

٣ ـ شكل الأحكام:

يشرح اختلافه بين الحكومات بقوله: "كلما دنت الحكومة من الجمهورية أصبح طراز الحكم فيها ثابتاً. ومن عيوب جمهورية إسبارطة أن كانت أحكام قضاتها مرادية أي من غير وجود قوانين توجههم، وكان القناصل الأولون في روما يحكمون كقضاة إسبارطة فشعر بمحاذير أحكامهم ووضعت قوانين صريحة في الأمر.

لا تجد قوانين في الدول المستبدة مطلقاً، ويكون القاضي قاعدة نفسه فيها، ويوجد قانون في الدول الملكية، وذلك أن القاضي يتبع القانون حيث يكون صريحاً، وأنه يبحث عن روحه حيث لا يكون صريحاً، ومن طبيعة النظام في الحكومة الجمهورية أن يتبع القضاة نص القانون، ولا ترى مواطناً يمكن أن يفسر قانوناً ضدَّه إذا ما كان الأمر حول أمواله أو شرفه أو حياته.

وفي روما كان القضاة ينطقون فقط بأن المتهم مذنب عن الجرم، وكانت العقوبة مدونة في القانون، وذلك كما يرى في مختلف القوانين التي سُنَّت، وكذلك في إنكلترا يحكم المحلَّفون بأن المتهم مذنب أو غير مذنب عن الفعل المعروض، فإذا ما صرح بأنه مذنب نطق القاضي بالعقوبة التي يفرضها القانون عن هذا الفعل ولذا ليس عليه إلا أن يكون ذا بصر"[٣٢].

٤ ـ سن العقوبات :

يقول فيها: "شدة العقوبات أكثر ملاءمة للحكومة المستبدة القائمة على مبدأ الإرهاب مما للملكية والجمهورية اللتين يكون من الشرف والفضيلة نابضهما.

وفي الدول المعتدلة يكون حب الوطن والحياء والخوف من اللوم عوامل رادعة يمكن أن تحول دون وقوع الكثير من الجرائم"[٣٣].

يمكن تلخيص وجهة نظر مونتسكيو فيما يتعلق بالقوانين المدنية وتأثرها بمبدأ الحكومة بأن الملكية فيها تنوع قانوني بالضرورة نظراً لاختلاف المقام

والأصل والنسب، التي يلحقها تنوع قانوني لمراعاة الفروق بين الأفراد في هذه الأمور، وكذلك اختلاف حال الإقطاعيات تبعه أيضاً تنوع قانوني، واختلاف مراتب الشرف فرض تنوعاً آخر. كل هذه الأمور تجعل الملكية الأكثر بساطة ومرونة في مجال القوانين المدنية.

أما في الأحكام الجزائية:

فيكون التنوع كبيراً في الملكية والجمهورية مراعاة للشرف والثروة وحرية المواطن، التي لا تراعى في الحكومات المستبدة مما يجعل شكل الأحكام الجزائية واحداً.

ويرى مونتسكيو أن القانون في الجمهورية لا يمكن تجاوز نصوصه بينما في الملكية يمكن البحث عن روحه من قبل القاضي وإعطاء حكم جديد.

وإذا أمعنا النظر في ما يسميه مونتسكيو تنوع القوانين المدنية في الملكية، وجدناه ليس دليلاً على تطور القوانين فيها، فالتنوع القانوني الذي يكون نتيجة لتنوع المواضيع التي يقضى فيها ليس مؤشراً على الرقي، فبشكل طبيعي يكون هناك قوانين خاصة بالميراث وأخرى بملكية الأرض، وأخرى بالأحوال الشخصية ... الخ. فهذا التنوع لابد واقع.

ولا يكون التنوع الذي يأتي مراعاة للفروق في الأصل والنسب والشرف دليلاً على بساطة القوانين المدنية ورقيها كما هو الحال في الملكية، فيجب ألا يكون التنوع في القوانين لأجل مراعاة الشرف وعدم المساس بسمعتهم ومصالحهم، وإنما يجب أن يكون التنوع في القوانين والخروج على النصوص القانونية الصريحة، إذا كان الفرد مضطراً إلى مخالفة القانون لسبب سوء ظروفه المعاشية أو للضغوط النفسية والاجتماعية التي يعانيها فيكون لظروفه السيئة دور كبير في دفعه إلى مخالفة القانون.

أي أن السلوك الجرمي ليس دافعه واحداً، فقد يكون ناتجاً عن الظروف الجسمية أو النفسية أو العقلية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية التي يوضع فيها الفرد، وقد يكون ناتجاً عن ميول المجرم الداخلية[٣٤].

فهذا التنوع في القوانين ضروري، إذ ليس من العدالة أن تكون العقوبة واحدة لمن لا يعاني أي ضغط اجتماعي أو معاشي، مع من يعاني شيئاً منها فيكون لها دور أساسي في مخالفته للقانون وبالتالي له الحق أن ينال حكماً مخففاً تبعاً إلى درجة اضطراره إلى مخالفة القانون.

فالتنوع في القوانين الجزائية ضروري في المجتمع لمراعاة ظروف الفاعل، ولعدم مساواة المضطر إلى الفعل الجرمي بغير المضطر والذي هو ما يشكل فعله تحدياً للقانون واستخفافاً بقيم المجتمع وأخلاقه. إذ إن للفرد على المجتمع حق تأمين فرص العيش الحر الكريم أي سد حاجاته الأساسية، فإذا لم يوفرها المجتمع للفرد ، لم يكن من العدل في شيء إنزال العقوبة بأفراد المجتمع وكأن ظروفهم حسنة لا تضطرهم إلى تجاوز قوانين المجتمع وأخلاقياته.

فحق الفرد على المجتمع سابق على حق المجتمع على الفرد، فلا يجوز أن يتنكر المجتمع لحاجات أفراده، ثم يطالبهم بالتزام القوانين.

فالفرد كيان ضعيف والمجتمع كيان قوي، فكما أن من الطبيعي أن يكون على الأسرة واجب العناية بأفرادها حتى يشبوا، ثم من بعد ذلك تطالبهم بمالها عليهم من حقوق، فكذلك المجتمع عليه أن يوصل أفراده إلى المستوى الذي يؤهلهم للعمل وييسر عليهم القيام بما يكلفهم ومن ذلك مراعاة قوانينه وأخلاقه، فالعدل يقضي (أن لا عقاب لمضطر، ولا تكليف لعاجز)، وهكذا على القوانين والقضاة القائمين عليها النظر بجدية لظروف الفاعل وتقدير مستوى الضغوط عليه، إذا كان المجتمع ويهدف إلى تحقيق العدالة بين أفراده.

إضافة لذلك قد تتبدل ظروف المجتمع بأسره، مما يخرج بعض القوانين من حيز التطبيق ريثما تعود الحالة الطبيعية، فحال السلم في المجتمع لا يناسبها ما يناسب حال الحرب، ومن هنا كان ما يعرف بقوانين الطوارئ، وحال الفقر في المجتمع لا يناسبها من القوانين ما يناسب حال الغنى والرفاه.. الخ.

ومن اللطيف أن نذكر هنا: إن النصوص القرآنية جعلت على العبد نصف العقوبة التي على الحر، وذلك لأن ظروف العبيد المعاشية والثقافية بالتأكيد أسوأ من ظروف الأحرار.

ففي حد الزنا مثلاً ورد قوله تعالى : ((وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"٢٥")) [٣٥].

وحدث ذات مرة جفاف شديد أعقبه فقر في المجتمع الإسلامي، فأوقف الخليفة الثاني (عمر بن الخطاب)العمل بحد السرقة على الرغم من وجود نص قرآني فيها[٣٦]. فظرف المجتمع اختلف وبالتالي لابد من نظرة جديدة إلى النصوص لمراعاة المطابقة مع ظرف المجتمع.

ونجد اليوم الدول الغربية المتقدمة تعين الاختصاصيين الاجتماعيين والنفسيين، لدراسة ظروف الفاعل الاجتماعية والنفسية، وعلى ضوء ذلك يحدد النص القانوني المناسب للفعل الذي ارتكبه المخالف للقانون .

والمجتمع الذي لا يأخذ اختلاف ظروف الأفراد وظروفه بعين الاعتبار عند تطبيق القانون، يكون قد وضع القانون في وضع حرج، ذلك لأنها تصبح عرضة لكثرة التجاوزات مما يقلل من هيبة القانون في الدولة ويعطل وظيفته في المجتمع، فعدم النظر إلى الظروف المحيطة الضاغطة على الأفراد. يحول المنظمة القانونية إلى حمل ثقيل يصعب احتماله، وقد تتحول إلى موضع سخرية واحتقار يطال حتى القائمين عليها.

فالقوانين لابد أن تكون عادلة، وإلا صعب تطبيقها وصعب التزام الأفراد بها، وبالتالي تغترب الحكومة عن الأفراد، والأفراد عن الحكومة، ولا يتحقق شرط العدالة ويكتمل إلا بالنظر إلى الظروف الضاغطة وتعديل القوانين على ضوئها.

وهكذا فإن القوانين الجزائية في ظل الملكية التي تأتي متنوعة لتمنح حكماً مخففاً لشريف في محاكم خاصة بالأشراف، والتي اعتبرها مونتسكيو مؤشراً على رقي الملكية في زمانه، إنما هي مؤشر فساد ذلك لأن ظروف عامة الشعب في ظل الملكية هي التي كانت تستوجب تخفيف الأحكام عنهم، وليس عن الأشراف

الذين يتمتعون بحياة خالية من الضغوط، وبالتالي يستلزم تشديد العقوبة عليهم، فالعقوبة ترتفع إذا كانت ظروف الفاعل لا تدعو إلى تجاوز القانون، وتنخفض إذا كانت ظروفه تضغط عليه ليتجاوز القانون.

وأما اعتباره أن القضاة في الملكية أكثر تحرراً من نصوص القانون الصريحة منهم في الجمهورية، فليس هذا الخروج في الملكية إلا لمراعاة الأشراف الذين يرفضون المساواة مع الآخرين حتى في الخضوع للقانون ـ هذا إذا خضعوا له ـ حيث يحملون القضاة على إيجاد مخارج لهم بشكل دائم لكي ينفذوا من سطوة القانون، فيكون خضوعهم للقانون هو خضوع شكلي لا فائدة منه. أما في الجمهورية فالخروج على النص هو خروج صحيح، ويصب في تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية. حيث يكون أكثر مراعاة لظروف الفاعل والضغوط التي يعانيها، وليس كما في الملكية لأجل منح الرخصة للشريف.

وأما اعتباره أن الملكية مثل الجمهورية لا يحتاج فيها إلى عقوبات شديدة، بفعل حب الوطن والحياء والخوف من اللوم. فالملكية مبدؤها مخالف تماماً لمبدأ الجمهورية، فإذا كانت في الملكية فئة قليلة تحب الحكومة، كونها تصب في مصلحتها وضد مصالح الآخرين، فإن الأكثرية ليس لهم فيها مصلحة وبالتالي يشكل الخروج على قوانينها حالة دائمة، ليس فقط بسبب سوء ظروف الأكثرية من فقر وجهل وظلم .. الخ، بل ولأن الأكثرية لا يتوفر لديها المحبة للحكومة وبالتالي تقف منها موقف العداء وهذا ما يحمل الأشراف على استخدام القهر والقسوة دوماً لضبط الأكثرية. وبهذا فإن الشدة في العقوبات وسيلة ضرورية يُلتجأ إليها في الملكية لضبط الغالبية من أفراد المجتمع.

٤ ـ تأثير مبادئ الحكومات في القوانين المقيدة للترف وحال النساء:

يشرح مونتسكيو جانباً آخر في المجتمع يتأثر كذلك بمبدأ الدولة، وهو القوانين المقيدة للترف أو الكمالي وحال النساء، ويعرض تصوراً، لذلك على الشكل التالي:

القوانين المقيدة للترف في الديمقراطية:

(قلت: إنه لا يمكن أن يوجد كمالي في الجمهوريات حيث تكون الثروات مقسمة على التساوي، ولما أن هذه المساواة في التقسيم أفضل ما في الجمهورية، كما رُئي في الباب الخامس، فإن الجمهورية تزيد كمالاً كلما قل الكمالي فيها ولا عهد للرومان الأولين، ولا للأسبارطين بالكمالي، وفي الجمهوريات حيث المساواة غير مفقودة تماماً، تجعل روح التجارة والعمل والفضيلة كل واحد قادراً راغباً أن يعيش من ماله الخاص وهذا ما يؤدي إلى قلة الكمالي... وكلما استقر الكمالي بالجمهورية تحولت النفس نحو المصلحة الخاصة، وأما الرجال الذين لا يحتاجون إلى غير الضروري فلا يبقى ما يرغبون فيه سوى مجد الوطن والمجد الخاص، ولكن النفس التي أفسدها الكمالي ذات رغائب كثيرة وهي لا تلبث أن تصبح عدو القوانين التي تزعجها، وما بدأت حامية ريج تعرفه من الكمالي حفزها إلى ذبح الأهلين)[٣٧].

القوانين المقيدة للترف في الأريستوقراطية:

(للأريستوقراطية السيئة التكوين آفة كون الثروات فيها قبضة الأشراف وكونه لا ينبغي لهم أن ينفقوا، فيجب أن يقصى عنها الكمالي المنافي لروح الاعتدال. إذن لا يوجد فيها غير أناس فقراء جداً فلا يستطيعون أن ينالوا وغير أناس أغنياء جداً فلا يستطيعون أن ينفقوا.

والقوانين في البندقية تحمل الأشراف على الاعتدال، وقد بلغ هؤلاء من تعود الادخار مالا تجد فيه غير الدواعر من يمكنه دفع نقد إليهم، وينتفع بتلك الوسيلة لحفظ الصناعة فيها، وأكثر النساء بؤساً هن اللائي ينفقن فيها بلا خطر على حين يقضي ممولهن أشد حياة الناس غموضاً.

وكان يوجد في جمهوريات اليونان الصالحة نظم تثير العجب من هذه الجهة، وذلك أن الأغنياء كانوا يستعملون فيها نقودهم في الأعياد وأجواق الموسيقا وفي العربات وخيل السباق والمناصب المرهقة ولذا كانت الثروات فيها ثقيلة ثقل الفقر)[٣٨].

القوانين المقيدة للترف في الملكيات:

"قال تاسيت: (إن السويون القوم الجرمان، يمجدون الثروات، وهذا ما يوجب عيشهم تحت ظل حكومة الفرد). وهذا يعني أن الكمالي خاص بالملكيات خلافاً للعادة ولا ضرورة لوضع قوانين مقيدة للترف فيها.

وبما أن مقتضيات نظام الملكيات أن يتفاوت تقسيم الثروات، فإن من الضروري أن تنطوي الملكيات على كمالي، وإذا كان الأغنياء لا ينفقون كثيراً فيها مات الفقراء جوعاً، حتى إنه يجب على الأغنياء أن ينفقوا فيها على نسبة تفاوت الثروات ويزيد الكمالي فيها على هذه النسبة كما قلنا ولم تزد الثروات الخاصة فيها إلا لأنها نزعت الحاجي من قسم من أبناء الوطن فوجب إعادته إليهم"[٣٩].

حال النساء في مختلف الحكومات:

اعتدال النساء قليل في الملكيات وذلك لأن فرق المراتب ينادي بهن إلى البلاط فينلن فيه من روح الحرية ما يسمح به وحده لهن تقريباً، وكل ينتفع برضاهن وأهوائهن وصولاً إلى زيادة نصيبه، وبما أن ضعفهن لا يوجد فيهن زهواً بل لغواً، فإن الكمالي يسود هنالك معهن على الدوام.

ولا يدخل النساء الكمالي إلى الدول المستبدة مطلقاً، ولكنهن غرض للكمالي بأنفسهن وعليهن أن يكن إماء إلى الغاية، وكل يتبع روح الحكومة ويحمل إلى منزله ما هو مستقر خارجه، وبما أن القوانين شديدة فيها، وتنفذ حالاً فإنه يخشى أن تؤدي حرية النساء إلى عمل في ذلك، ولا تكون من غير نتائج منافراتهن وقلة رصانتهن ومكرهن وميولهن وغيرتهن وفتنتهن، أي هذه الصناعة التي تكون لدى صغار النفوس لإغراء كبارها.

ثم بما أن الأمراء في هذه الدول يستخفون بالطبيعة البشرية، فإنه يكون لهم نساء كثيرات ويكون لديهم ألف سبب لاحتباسهن، وفي الجمهوريات يكون النساء حرات بالقوانين خاضعات للعادات، وفي الجمهوريات يقصى الكمالي مع الفساد والنقائص))[٤٠].

مما لاشك فيه أن مبدأ الحكومة يؤثر في هذه الأمور، ولكن قول مونتسكيو إن الترف أو الكمالي خطر في الجمهورية لأنه يتنافى مع مبدأ المساواة. لا يمكن أن

نتفق معه عليه، فالتفاوت في الثروة إذا جاء بفعل سعي الفرد الجاد في العمل، ففي هذا حافز للعمل، وليس فيه ضرر على الجمهورية، فمبدأ المساواة ليس فرض التساوي في الثروات، وإنما هو تساوي جميع الأفراد، وتكافؤ الفرص أمامهم في شتى مجالات الحياة. ولقد سبق أن مر معنا ذلك.

وكنا قد أشرنا إلى أن قوله بالحكومة الأريستوقراطية كنوع من الجمهورية، أتاح له تقديم العديد من الإرشادات الضرورية لنجاح النظام الملكي، وهنا يدعو إلى ضرورة إنفاق الأشراف المال وعدم اكتنازه، وذلك لكي يتمكن العوام من العيش مما ينفقه الأشراف كالإنفاق في الأعياد وأجواق الموسيقا .. الخ، فلا بد دوماً من الاعتدال وعدم التشدد والتضييق على العوام كي لا ييأسوا من وضعهم الذي يقودهم إلى التمرد والعصيان.

وأيضاً فإن الترف في الملكيات لا يمكن أن يكون لغير الأشراف، أما في الجمهورية فلا توجد أوضاع ثابتة وبالتالي يمكن لأي إنسان من خلال العمل أن يصل إلى حياة رغيدة، وهذا مالا يمكن حدوثه في الملكية.

وفي شرحه حال النساء يمكننا القول إن اعتباره أن النساء في الملكية يتمتعن بالحرية (أن فرق المراتب ينادي بهن إلى البلاط). قول مبالغ فيه فليس من المعقول أن يكون البلاط سبباً لحرية النساء، وإذا كان كذلك فهل يعقل أن يكون لكل نساء المجتمع؟.

وإذا (كان كل يتبع روح الحكومة، ويحمل إلى منزله ما هو مستقر خارجه)، فإن مبدأ الجمهورية هو ما يحمل على حرية النساء لأن مبدأها المساواة، فهي لا تؤمن بفروق موروثة تحول بين الفرد وموقع معين سواء كان ذكراً أو أنثى، وأما في الملكية فمبدؤها هو اللامساواة فكيف تحمل المساواة إلى النساء؟.

و مونتسكيو كما هو بيَّن يحاول هنا تقديم الملكية على أنها خير من الجمهورية فهي ما يتيح المجال لحياة الرفاهية ولحرية النساء.

وبهذا الشكل يعرض مونتسكيو تأثير مبادئ الحكومات الثلاث ببعض جوانب المجتمع، وهو كما رأينا تأثير قوي وواضح وإن كنا لا نتفق على كثير مما جاء فيه من حيث شكل التأثير وليس من حيث المبدأ. ذلك لأن تصور مونتسكيو

لكيفية التأثير لمبادئ الحكومات جاء متأثراً إلى حد بعيد بطبيعة عصره، وبموقفه السياسي المؤيد للملكية كونه أحد أفراد طبقة الأشراف الفرنسية.

ويشدد مونتسكيو على أهمية مبادئ الحكومات لاستمرارها (حيث يبدأ فساد كل حكومة بفساد المبادئ في كل وقت تقريباً)[٤١]. فمبدأ الحكومة عند مونتسكيو هو المحرك لها، وهو الحافظ لها من الزوال، يعبر عن ذلك بقوله: "فإذا فسدت مبادئ الحكومة ذات مرة أصبح أحسن القوانين سيئاً وتحول ضد الدولة، وإذا ما كانت سليمة المبادئ كان لأسوأ القوانين نتائج حسنة فقوة المبدأ تجذب كل شيء"[٤٢].

وبهذا يتبين لنا تصور مونتسكيو حول مبادئ الحكومات، وتأثيرها في المجتمع وهو - كما رأينا - متأثر إلى حد كبير بطبيعة عصر مونتسكيو، وبالمصالح السياسية لطبقة مونتسكيو الاجتماعية، الأمر الذي أفقده الكثير من أهميته العلمية.

وبهذا نكون قد استكملنا عرض نظرية مونتسكيو في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، وأوضحنا الترابط الذي يجمع بين أبواب روح الشرائع وفصوله.

ونلاحظ أن مونتسكيو من خلال مشروعه الفكري هذا وتوظيفه السياسي لنظرية أثر البيئة الطبيعة على المجتمع سعى لتحقيق مصالح (طبقة الأشراف). وإن كان يعلن أن في ما يطرحه، وهو الحفاظ على الحكومة الملكية، تحقيق مصالح المجتمع وحريته، إلا أن مصلحة المجتمع لا تتحقق بادعاء الحرص عليها، فهي لا تتحقق إلا عند توفير الظروف الموضوعية لها. وهذا لا يكون - كما رأينا - في ظل ما كان يدعو إليه من الحفاظ على الملكية القائمة على مبدأ الشرف، فهذا المبدأ يُدخل المجتمع في حالة صراع داخلي ينتهي به إلى الضعف والتخلف، وقد ناقشنا ذلك ولا حاجة إلى تكراره مجدداً. وليس أدل على الأثر السلبي لما يدعو إليه مونتسكيو من حال أوروبة في ظل الملكيات المطلقة التي كانت سائدة آنذاك ، وكيف أصبحت أوروبة بعد تحررها منها.

ولقد عكس أسلوب مونتسكيو في روح الشرائع، أفانين طبقة الأشراف في التضليل الأيديويوجي وتعمية الناس عن مصالحهم الحقيقية، فروح الشرائع يعتبر من

أهم، وربما آخر الأسلحة الثقافية التي حاول بها المجتمع القديم إعاقة المجتمع الحديث. إضافة إلى ذلك عكس روح الشرائع القلق الوجودي الهائل الذي كانت تعانيه طبقة الأشراف في أوروبة، فالمجتمع الجديد أخذ يزحف باتجاه المجتمع القديم، ويضيق عليه من مختلف الجوانب الاقتصادية والثقافية.. الخ. فالظروف التي كانت تحمل للمجتمع القديم وتمده بالروح أخذت بالاختفاء، فأصبح هذا المجتمع محاصراً مشلول القوة.. فقام مونتسكيو ببذل هذا الجهد الكبير، فقضى في تأليف كتابه عشرين عاماً من عمره حتى تم له الانتهاء منه. إلا أن عمل مونتسكيو هذا لم يأتِ بأية نتيجة تذكر على صعيد الهدف الأساسي الذي كان يسعى إليه فكما هو معروف لم تمضِ إلا عدة عقود على وفاة مونتسكيو (١٧٥٤م) حتى قامت الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩م) وأطاحت بالملكية بشكل نهائي، وأحلت مكانها نظام الحكم الجمهوري الذي لا يزال قائماً حتى يومنا هذا.

هوامش الفصل الخامس

١ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣٦).

٢ ـ المصدر السابق، ص (٣٧).

٣ ـ المصدر السابق ، ص (٣٧، ٣٨).

٤ ـ المصدر السابق، ص (٣٩، ٤١).

٥ ـ المصدر السابق ، ص (٤٥).

٦ ـ المصدر السابق ، ص (٤٧).

٧ ـ لوك ، جون ، الحكومة المدنية، مرجع سبق ذكره، ص (٩٥ ـ ٩٦).

٨ ـ لوك، جون، في الحكم المدني، مرجع سبق ذكره، ص (٢٠١ ـ ٢٠٢ ـ ٢٠٤ ـ ٢٠٥).

٩ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٣٩).

١٠ ـ المصدر السابق، ص (٣٩).

١١ ـ المصدر السابق، ص (٤٢).

١٢ ـ لوك، جون، الحكومة المدنية، مرجع سبق ذكره، ص (١٥).

١٣ ـ لوك، جون، في الحكم المدني، مرجع سبق ذكره، ص (١٩٤).

١٤ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (٥١).

١٥ ـ المصدر السابق، ص (٥١، ٥٢، ٥٤).

١٦ ـ المصدر السابق، ص (٤٣).

١٧ ـ المصدر السابق، ص (٥٦).

١٨ ـ المصدر السابق، ص (٥٨).

١٩ ـ المصدر السابق، ص (٥٧).

٢٠ ـ المصدر السابق، ص(٦٧).

٢١ ـ المصدر السابق، ص (٦٧).

٢٢ ـ المصدر السابق، ص (٦٨، ٦٩).

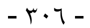
٢٣ ـ المصدر السابق، ص (٧٠).

٢٤ ـ المصدر السابق، ص (٧١، ٧٣).

٢٥ ـ المصدر السابق، ص (٧٥، ٧٦).
٢٦ ـ المصدر السابق، ص (٧٧، ٧٨، ٧٩).
٢٧ـ المصدر السابق، ص (٨٠، ٨١، ٨٣).
٢٨ ـ المصدر السابق، ص (٨٦، ٨٧).
٢٩ ـ المصدر السابق، من ص (٩٢) ـ ص (١٠٣).
٣٠ ـ المصدر السابق، ص (١١٠، ١١١، ١١٢).
٣١ ـ المصدر السابق، ص (١١٣، ١١٤، ١١٥).
٣٢ ـ المصدر السابق، ص (١١٥ ـ ١١٦).
٣٣ ـ المصدر السابق، ص (١٢٤).
٣٤ ـ العيسوي، عبد الرحمن، علم النفس القانوني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص (٢٢).
٣٥ ـ القرآن الكريم ، سورة النساء، الآية (٢٥).
٣٦ ـ قلعجي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب ، ط(٣)، دار النفائس، بيروت، (١٩٨٦)، ص (٤٩١).
٣٧ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، مصدر سبق ذكره، ص (١٤٦).
٣٨ ـ المصدر السابق، ص (١٤٧، ١٤٨).
٣٩ ـ المصدر السابق، ص (١٤٨).
٤٠ ـ المصدر السابق، ص (١٥٥).
٤١ ـ المصدر السابق، ص (١٦٦).
٤٢ ـ المصدر السابق، ص (١٧٦).

الفصل السادس

نظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون و مونتسيكو



قد تبين لنا من خلال دراستنا هذه أن البيئة الطبيعية وفق تصور ابن خلدون هي ما يخلق السمات البيولوجية والنفسية عند الإنسان، وإن هذه الأخيرة، أي السمات البيولوجية والنفسية، هي التي تعطي للدولة (الحكومة) شكلها وعمرها، وإن الدولة هي العامل الذي يشكل المجتمع على هيئاته المختلفة.

كما تبين لنا أن البيئة الطبيعية عند مونتسيكو هي التي تخلق طبائع الحكومات الثلاث: (الملكية، والجمهورية، والمستبدة)، وطبائع الحكومات هذه عنها تصدر مبادئ الحكومات (الشرف في الملكية، والفضيلة في الجمهورية، والخوف في المستبدة) والتي بدورها تؤثر في مختلف نواحي المجتمع.

وظهر لنا أيضاً وبشكل واضح أن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند كلٍّ من ابن خلدون ومونتسكيو ليست إلا ستاراً أيديولوجياً وظفه كلٌّ منهما لأجل مصالح قومية أو طبقية.

فأفكار ابن خلدون ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، كانت ذات مضمون علمي إذ إن ابن خلدون كان يهدف إلى تأسيس علم جديد، وهو ما أسماه (بعلم العمران البشري)، وذات مضمون سياسي عملي إذ أن ابن خلدون من خلال فكره الاجتماعي ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، كان يهدف إلى بلورة موقف سياسي من الصراع العنيف الذي كان سائداً بين العناصر غير العربية والعنصر العربي على السلطة السياسية.

فقد كان من أبرز ملامح عصر ابن خلدون - كما رأينا - تدهور مكانة العنصر العربي على كافة الأصعدة ولاسيما السياسي منها، حيث استحوذت العناصر غير العربية على السلطة السياسية بعد أن كانت حكراً على العرب.

فعكست مقدمة ابن خلدون - كما رأينا - هذا الصراع العنيف على السلطة، من خلال قيامه بتوظيف نظرية البيئة الطبيعية لتبرير فكرة أحقية العنصر العربي على غيره في السلطة السياسية.

وكذلك الأمر مع مونتسكيو، ففكره الاجتماعي ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، وإن لم يكن يهدف من خلاله إلى تأسيس علم جديد - كما هو الأمر مع ابن خلدون - فإنه جاء مرتبطاً أشد الارتباط بظروف عصره،

فمونتسكيو من خلال (روح الشرائع) عكس موقفاً سياسياً عملياً: إذ أنه لم يكن في معزل عن حالة الحركة والنهوض التي كان يشهدها المجتمع الفرنسي والأوروبي عموماً في زمن مونتسكيو، ولاسيما الصراع على السلطة السياسية بين النبلاء - وهم طبقة مونتسكيو - وبين غير النبلاء، فسعى مونتسكيو - كما مرّ معنا - من خلال نظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع إلى القول بأن الحكومة الملكية ظاهرة طبيعية في أوروبا، وبالتالي لايمكن استبدالها بنظام حكم آخر يخالف طبائع الأمور ومنطق الطبيعة.

وهو في دفاعه عن الحكومة الملكية، كان بطبيعة الحال يدافع عن مصالح طبقته الاجتماعية والسياسية، حيث تتحقق مصالح النبلاء في ظل النظام الملكي فقط.

إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن قول كلٍّ من ابن خلدون و مونتسكيو بنظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع شكَّل نقلة معرفية لايستهان بها قياساً على الفكر الذي كان سائداً في عصر كل منهما.

ففي عصر ابن خلدون كانت النظرية العرقية لا تزال تستحوذ على الأذهان، فكان لابد - في الغالب - لمن يمسك بزمام السلطة في المجتمع، أن يدَّعي شرف النسب، وذلك لكي يضمن الغطاء الشرعي لاستيلائه على السلطة وبهذا فإن قول ابن خلدون: (بأن الإنسان ابن عوائده ومألوفة لا ابن نسبه)، و(أن اختلاف الأجيال إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش)... الخ. شكل ثورة حقيقية على ما كان سائداً في تلك الفترة. وكذلك الحال بالنسبة لمونتسكيو، ففي عصره كانت نظرية الحق الإلهي في السلطة هي السائدة، فكانت سلطة الملوك تستمد من (الله) مباشرة. لذلك فإن إضافة مونتسكيو لعنصر البيئة الطبيعية - وهو عنصر مادي كما نعلم - في تفسيره لأصل الدولة شكَّل نقلة كبيرة باتجاه تحرر الفكر الإنساني.

إلا أنه في الحقيقة - وكما رأينا - فإن كلاً من ابن خلدون و مونتسكيو كانا أسيرين لمصالح سياسية خاصة، لذلك وظفا نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع ليس لمصلحة تحرر الفكر الإنساني، وإنما لخدمة مصالح ضيقة قومية أو طبقية.

فإذا كانت النظرية العرقية تُستخدم لصالح استئثار العرب في السلطة على غيرهم، فإن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند ابن خلدون لم تخرج على ذلك. وإذا كانت نظرية الأصل الإلهي للسلطة تستخدم في أوروبة لصالح السلطة الملكية، فإن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند مونتسكيو لا تخرج على ذلك.

بالإضافة إلى ذلك فإن قول كل منهما بهذا السبب المادي. وإن كان لا يزال خاضعاً لأيديولوجيا شكل خطوة مهمة باتجاه دفع الفكر الإنساني إلى البحث عن علل الظواهر الاجتماعية داخل نطاق العالم المادي.

وإذا أراد كلٌّ من ابن خلدون و مونتسكيو جعل البيئة الطبيعية أصل الدولة، فإننا من خلال مناقشة وجهة نظرهما هذه، استفدنا ليس فقط نفي هذا الطرح الإيديولوجي، وإنما كذلك تبين لنا أن أصل الدولة هو قيامها على مبدأ فكري وهو (المساواة)، ودون ذلك أي عندما تقوم على الغالب وتستهدف عند ذلك استغلال الجماعة الغالبة لباقي الجماعات المغلوبة، عندها لا نكون أمام حكومة، وإنما أمام سلطة غير شرعية، تقسم المجتمع إلى فريقين فريق غالب وفريق مغلوب.

فالمعنى الحقيقي للدولة: إنها أداة تحقيق المساواة والدفاع عنها ضد أي عدوان خارجي أو داخلي. فكيف لا تقوم الحكومة على مبدأ المساواة، وهي إنما وجدت لأجل تحقيق المساواة بين أفراد المجتمع؟. فأصل الدولة الحقيقي هو فكرة المساواة، فإذا كانت غير ذلك بحجة عرقية، أو بسبب اختلاف البيئة الطبيعية، وإلى غير ذلك من ذرائع. فعندها لا تكون دولة وإنما سلطة غير شرعية، يجب السعي إلى التحرر منها.

فالسلطة تقوم على الغلبة والدولة لا تقوم إلا بالرضى، وعند ذلك فقط تكون شرعية.

وإذ يُجمع كلٌّ من ابن خلدون و مونتسكيو على شمولية تأثير الدولة في المجتمع ـ كما رأينا ذلك ـ فإننا نتفق معهما على ذلك تمام الاتفاق، لاسيما مع تزايد قوة الدولة وتعدد وسائلها في التأثير على المجتمع. بحيث أصبح من الممكن القول إن

المجتمع قد أضحى نتاجاً حقيقياً للدولة، ولكن نحن نختلف معهما في جعلهما الدولة نتاجاً للبيئة الطبيعية كما بينا ذلك.

ولابد من الإشارة ـ وكما مرَّ معنا في مقدمة هذا البحث ـ إلى أنَّ هناك الكثير من الباحثين الذين أشاروا إلى تأثير البيئة الطبيعية على المجتمع قبل ابن خلدون ومونتسكيو، كهيبو قراط وبركليس، وحتى أرسطو في كتابه (السياسة) حيث يقول: "قد عينا فيما سبق الحدود العددية للهيئة السياسية، فلننظر هاهنا ما هي تلك الكيوف الطبيعية المشترطة في الأعضاء الذين يؤلفونها، يستطيع المرء أن يتخذ فكرة عن هذا بأن يلقي النظر إلى أشهر مدائن الإغريق وإلى الأمم المختلفة التي تتقاسم الأرض، والشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا، هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاءً وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد.

أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً، إنه يعرف أن يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه يعرف أن يؤلف حكومات حسنة جداً وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتتح العالم" [(١)].

وكما أن (صاعد الأندلسي) (١٠٢٩ ـ ١٠٧٠م) كان قد سبق ابن خلدون في الإشارة إلى تأثير البيئة الطبيعية على المجتمعات الإنسانية، ففي كتابه "طبقات الأمم" يقول: "وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: طبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعنَ بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتعد بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت لها نتيجة فكرة.

وأما الطبقة التي عنيت بالعلم فثماني أمم: الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون. وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي بقية الأمم بعد من ذكرنا، كالصين ويأجوج ومأجوج والترك وبرطاس

والسرير، والخزر وجيلان وطلسان وموقان وكشك واللان والصقالبة والبرغز والروس وبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم.

وأما سائر هذه الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي أشبه بالبهائم منهم بالناس لأن من كان منهم موغلاً في بلاد الشمال، مابين آخر الأقاليم السبعة إلى نهاية المعمورة في الشمال، فإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم برد هواءهم وكثّف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة وأخلاقهم فجة، فعظمت أبدانهم وابيضت ألوانهم وانسدلت شعورهم فعدموا بهذا دقة الإفهام وثقوب الخواطر وغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم العي والغباوة، كالصقالبة والبلغز ومن اتصل بهم ، ومن كان منهم ساكناً قريباً من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، لطول مقاربة الشمس رؤوسهم أسخن هواءهم وسخن جوهم فصارت لذلك أمزجتهم حارة وأخلاقهم منحرفة فاسودت ألوانهم وتغلفت شعورهم فعدموا بها رجاحة الأحلام وثبوت البصائر، وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك والجهل مثل من كان من السودان ساكناً بأقصى بلاد الحبشة والنوبة والزنج وغيرها ...[٢]

إلا أننا لا نجد لدى الباحثين السابقين في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع هذا العمق الكبير في استخدامها، فكما رأينا شكلت نظرية أثر البيئة الطبيعية الحجر الأساس الذي تنهض عليه كامل المنظومة الفكرية لكلٍ من ابن خلدون ومونتسكيو.

فالسمات البيولوجية والسيكولوجيا التي تنتجها البيئة في المجتمع تشكل روح الدولة والأساس الذي عليه تقوم، فسمات البدو وعوائدهم ـ من قوة في الأجساد وحدة في الإدراك ومن شجاعة وتمسك بالأخلاق والأهم من ذلك العصبية القبلية التي هي أساس كل أمر جامع (الملك والدولة) ـ هي عند ابن خلدون روح الدولة التي بها تحيا وبفقدها تندثر وتموت.

وسمات أهل الأقاليم الباردة الناجمة عن برودة الإقليم ـ من قدرة على التحمل، وشجاعة، وهدوء، واعتدال في طلب الشهوات، وأخلاق فاضلة، وحب للحرية..، هي عند مونتسكيو ما يشكل أنظمة الحكم الحرة في أوروبا.

أما في الأقاليم الحارة فتؤدي الحرارة إلى سمات مضادة كالجبن والخفة والطيش والاستبداد التي تشكل الحكومات المستبدة.

ثم يمضي بعد ذلك كلٌ من ابن خلدون ومونتسكيو إلى الإشارة إلى أن الدولة هي ما يشكل المجتمع على هيئاته المختلفة، ويعتبر ابن خلدون هو أول من أشار إلى تبعية المجتمع للدولة فيه، فقد مر معنا قوله: فتفطن لهذا السر فإنه خفي عن الناس، واعلم أنها أمور متناسبة وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجيل وعِظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار، وذلك أن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران، وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال.

ويعتبر مونتسكيو أن طبائع الحكومات ـ التي تشكلها البيئة الطبيعية ـ تصدر عنها مبادئ الحكومات التي تؤثر في المجتمع وقد عرضنا لاعتقاده هذا في مطابقة أحوال المجتمع لأحوال الدولة فيه.

ولابد أيضاً من التنويه إلى تأثر ابن خلدون (بالإمام الغزالي) ولاسيما في نقده المنطق الأرسطي القديم، مع فارق أن الغزالي والفقهاء المسلمين قد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية، والاحتفاظ بسلامتها في النفوس، بينما ابن خلدون كان هدفه بالإضافة إلى ذلك أن يبين قصور المنطق القديم عن فهم الحياة الاجتماعية كما هي عليه في الواقع، وابن خلدون في هذا يشبه فلاسفة العصر الحديث شبهاً لا يستهان به [٣].

كما إننا نجد تصوُّر ابن خلدون لمبدأ السببية مطابقاً لحد بعيد لتصور الغزالي، ففي كتابه: (تهافت الفلاسفة) ورد قوله: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في

نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا، إلى جميع المقترنات.

ومع ذلك فإن القول بإنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلى إرادة مخترعها، لا يعني عدم سيرها على منهج مخصوص معين، بل هي تسير على منهج محدد يحول دون حدوث التنوع والتعدد.

ولولا ذلك لجوز كل واحدٍ منا، أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له.

ومن وضع كتاباً في بيته، فلا يجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد، عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً... الخ.

إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه [٤].

كما أن ابن خلدون من جهة أخرى أثر في الكثير من المفكرين من أبناء عصره، وأبرز من تأثر به تلميذه المؤرخ والمفكر (تقي الدين المقريزي) الذي يصف ابن خلدون في كتابه: (درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة) بقوله: "شيخنا أستاذ الزمان، صاحب القلم الأعلى ببلاد المغرب، وقاضي القضاة بديار مصر، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون، الحضرمي، الإشبيلي، المالكي، رحمه الله" [٥].

ونجده يؤكد كما أستاذه ابن خلدون على أن للمجتمع قوانين تنظمه، فمتى انعدمت القوانين الأرضية المناسبة فسد حال المجتمع: (... وللبلاد قوانين وعوائد متى اختلت فسد نظامها)[٦].

ويشير أيضاً إلى قوة العادة في حياة الناس: (... وتا لله إن هذا الشيء يستحيا من ذكره ـ أي استبدال النقود الذهبية في عصره بالنحاسية ـ لما فيه من عكس الحقائق إلا أن الناس لطول تمرنهم عليه ألفوه إذ هم أبناء العوائد، وإلا فهو في غاية القبح...) [٧].

وفي كتابه:(إغاثة الأمة بكشف الغمة) نجده شابه أستاذه ابن خلدون في (المقدمة). فكلاهما كتب في صميم النواحي الاقتصادية الاجتماعية، ما عدا أن كتاب: (إغاثة الأمة بكشف الغمة) قاصر على مصر الإسلامية، و (المقدمة) شاملة للعالم الإسلامي بوجه عام، بل إن أوجه الشبه بين الكتابين تتعدى هذا إلى طريقة العرض في كلٍ منهما، فكلاهما يبدأ كل فصل من فصول كتابه بمخاطبة القارئ والدعاء له، ثم يعرض الحقائق موضوع الفصل في أسلوب علمي موجز، تغلب عليه الصبغة الفلسفية وتتخلله الاستشهادات التاريخية، ثم يختم الفصل بآية أو آيتين من القرآن أو بيت من الشعر يناسب المقام [٨].

وفي كتابه هذا نجده يرد الفتح الفاطمي لمصر إلى عامل اقتصادي [٩]. ولكي يتضح لنا مقدار تأثر المقريزي بأستاذه ابن خلدون ننقل له هذا النص، وهو يتضمن رأيه في المجاعة الكبيرة التي وقعت في مصر على عهده - يقول: "... وبعد فإنه لمّا طال أمد هذا البلاء المبين وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها ولا مر في زمن شبهها، وتجاوزوا الحد فقالوا لا يمكن زوالها، ولا يكون أبداً عن الخلق انفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون.

ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته، وعرفه من أوله إلى غايته، علم أنّ ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، لا أنه كما مر من الفلوات، وانقضى من السنوات المهلكات... فعزمت على ذكر الأسباب التي نشأ منها هذا الأمر العظيم، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع، واختتم القول بذكر ما يزيل هذا الداء، ويرفع البلاء... إذ الأمور كلها - قلها وجلها - إذا عرفت أسبابها سهل على الخبير صلاحها..." [١٠].

كما أن مونتسكيو تأثر بالعديد من المفكرين من أبناء عصره فإلى جانب تأثره (بجون لوك) كما مر معنا، تأثر أيضاً (بسبينوزا) وقد كان سبينوزا مثل لوك داعياً إلى الحرية وإلى نظام الحكم الجمهوري، فقد طبق منهج (ديكارت) في السياسة، فدرس أنظمة الحكم، وقارن بينها، ونقد الأنظمة التسلطية القائمة على

حكم الفرد المطلق، وانتهى إلى أن النظام الديمقراطي هو أكثر النظم اتفاقاً مع العقل ومع الطبيعة [١١].

ونادى سبينوزا بأن العقل هو أساس كل نظام سياسي تتبعه الدولة. [١٢] وتوصل إلى أن الخرافة هي أساس النظام الملكي، باعتباره النظام التقليدي الذي يقوم على حكم الفرد المطلق، الذي يبغي خداع الناس، وإرهابهم باسم الدين من أجل السيطرة عليهم، واستعبادهم، ووضع قيود على الفكر والعقيدة، في حين أن العقل لا يسود إلا في النظام الجمهوري الذي يكون فيه المواطن حراً في فكره وعقيدته، والذي يخضع فيه سلوكه لتشريع الدولة [١٣].

وقال أيضاً عن النظام الملكي: "إن السر الكبير في النظام الملكي ومصلحته الحيوية هو خداع الناس وإضفاء اسم الدين على الخوف الذي تتم به السيطرة عليهم، بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم، وكأن فيها خلاصهم ويعتقدون أنهم ينالون أسمى مراتب الشرف. لا أنهم يلحقون بأنفسهم العار ـ عندما يريقون دماءهم ويضحون بحياتهم إرضاءً لغرور فرد واحد، وعلى العكس من ذلك فلا يمكننا في جمهورية حرة أن نتصور أو أن نأخذ على عاتقنا شيئاً أشرُّ من ذلك. لأن الحرية العامة لا تسمح بأن يقوم الحكم الفردي على الأحكام السابقة أو أن يخضع لأي قهر"[١٤].

ودعا سبينوزا إلى التزام قوانين الطبيعة البشرية يقول: "... لا يستطيع أي فرد أن يصل في التخلي عن قدرته ـ وبالتالي عن حقه ـ لفرد آخر، إلى الحد الذي يلغي فيه وجوده كإنسان، ولن يحدث أبداً أن تملك أي سلطة عليا من القوة ما يسمح لها بتنفيذ كل ما تريد. فمثلاً لم تطع إذا ما أمرت أحد أفراد الرعية بأن يكره من يحسن إليه، أو أن يحب من يسيء إليه، أو أن يسمع السباب دون أن يشعر بالإهانة، أو ألا يحاول التحرر من الخوف وما شابه ذلك من الأمور والتي تتبع بالضرورة قوانين الطبيعة البشرية" [١٥].

ورأى أن الغاية من الدولة هي الحرية ـ يقول: "إن الغرض من إقامة نظام سياسي ليس السيادة أو القهر أو إخضاع الشعب لنير فرد آخر، بل التحرر من الخوف بحيث يعيش كل فرد في سلام، أي المحافظة على الحق الطبيعي في الحياة وفي السلوك،

ليس الغرض من أي نظام سياسي تحويل البشر إلى حيوانات أو آلات، بل الحصول على سلامة الذهن والبدن، أي أن غرض التنظيم في المجتمع هو الحرية"[16].

وكما مر معنا فقد سعى مونتسكيو إلى مواجهة هذه الدعوات إلى الحرية التي يكفلها نظام الحكم الجمهوري، والتي عمت أوروبا من خلال كتابه: (روح الشرائع) حيث عمد فيه إلى الدفاع عن نظام الحكم الملكي بالقول إنه نتاج للبيئة الطبيعة في أوروبا، والبيئة الطبيعية هي من خلق (الله)، وبالتالي هي مشيئته، وبهذا فإن التزام النظام الملكي في أوروبا هو اتباع للعقل والدين معاً، وبهذه الطريقة سعى مونتسكيو إلى تحصين النظام الملكي بوجه الدعوات للإطاحة به واستبداله بالنظام الجمهوري.

ومن جهة فإن ثمة العديد من الباحثين الذين تأثروا بمونتسكيو ونظريته في أثر البيئة الطبيعية على المجتمع، ومنهم على سبيل المثال: (جان جاك روسو) إذ كتب يقول: (فإذا افترضت أني أريد لتلميذي أن يكون صالحاً لتحمل كافة الأجواء، فإني أفضل أن يكون من أهل البقاع المعتدلة.... إذ يبدو لي أن تكوين المخ في المناطق المتطرفة أقل كمالاً منه في المعتدلة، فالزنوج والأسكيمو ليسوا في توقد الأوروبيين ذهناً.

وهناك ظاهرة غريبة هي أن أهل الشمال يستهلكون الكثير بينما مواردهم ضئيلة وأرضهم جدباء، وأهل الجنوب ضعيفو الاستهلاك مع أن مواردهم وفيرة وتربتهم غنية سخية، وينجم عن ذلك أن الشماليين ذوو نشاط ومثابرة، بينما يغلب الخمول، والاسترخاء على الجنوبيين[17].

ويتفق روسو مع مونتسكيو في أن طبيعة الدولة تتغير بتغير مساحتها: (وكما وضعت الطبيعة حداً لما يبلغه الرجل الحسن البناء من حجم فإذا زاد عنه أو قل يكون إما عملاقاً وإما قزماً، فكذلك أيضاً هناك حدود للدول إذا تجاوزتها لا تستطيع الحصول على أفضل دستور لها)[18].

والأكثر إيلاماً لنفس اتفاقه مع مونتسكيو على أن الحرية لا يمكن أن تكون لجميع الشعوب يقول: "لما كانت الحرية ثمرة لا تنبت في جميع الأجواء، فإنها ليست

في متناول جميع الشعوب. وكلما تأمل المرء في هذا المبدأ الذي وضعه مونتسكيو تبين صحته، وكلما عارضه ظهرت أدلة جديدة لإثباته"[١٩].

ويؤيد مونتسكيو كذلك في أن الاستبداد يناسب بلاد أسيا والبلاد الحارة على عكس الحال في أوربا يقول: "إن الضواري لا تحكم إلا في الصحروات"[٢٠].

ومن الباحثين الذين تأثروا بمونتسكيو كذلك (هيجل) حيث رأى مع مونتسكيو أن الدستور أو قوانين المجتمع هي نتاج مجمل الظروف الخاصة له يقول: "إن الدستور الذي يأخذ به شعب ما يشكل جوهراً واحداً، وروحاً واحدة مع دينه، وفنه، وفلسفته، أو على أقل تقدير، مع تصوراته وأفكاره أعني مع ثقافته عموماً، وهذا بدون التوسع في الكلام عن المؤثرات الخارجية الأخرى. مثل: المناخ، والجيران، وموقعه في العالم"[٢١].

ويعبر عن ذات الفكرة بقوله أيضاً: "إن مونتسكيو، في كتابه الشهير (روح القوانين)، قد وضع نصب عينيه وحاول أن يراجع بالتفصيل، دراسة تبعية القوانين الخاصة بالنسبة إلى الصفة الجزئية للدولة، وأنه توصل إلى الفكرة الفلسفية بأن لا ينظر إلى الجزء إلا في علاقته بالكل"[٢٢].

وقد أخذ هيجل عن مونتسكيو نظريته البيئية المتطرفة. ومما قاله : "إن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها، لأن الأرض فيها تمثل شكلاً قارياً، ولها صدر واسع كما يقول اليونانيون. أما في الجنوب فهي تنقسم إلى عدة أقسام وتتشعب إلى نقاط شتى. وتظهر هذه الخاصية نفسها في نواتج الطبيعة، ففي الشمال أنواع كثيرة من الحيوانات والنباتات لها خصائص عامة مشتركة، أما في الجنوب حيث الأرض منقسمة إلى أقسام كثيرة فإن الأشكال الطبيعية بدورها تمثل ملامح فردية يباين بعضها بعضاً"[٢٣].

ويقول أيضاً: "... أهم سمات سكان أمريكا الأصليين هي: الوداعة، والمزاج الذي يخلو من انفعال ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبيض المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبي. وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يبثوا فيهم روح الاستقلال. والواقع إن تخلف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي، حتى في أحجامهم واضح للعيان"[٢٤].

لا بل إن هيجل يذهب إلى اعتبار الفروق الجغرافية سبباً للفروق العقلية: (لابد لنا الآن أن نحدد بطريقة أكثر دقة الفروق الجغرافية الخاصة، ولا بد من اعتبارها فروقاً جوهرية وعقلية)[٢٥].

كما تجدر الإشارة أنه مع ابن خلدون جرى التركيز ولأول مرة على الصلة الموضوعية بين المعرفة والمجتمع. فبعد أن بحث في سؤال: كيف تتكون الدولة وتنهار؟. بحث في : كيف تتكون المعرفة داخل المجتمع وتنهار؟.

فالمحاولة الفكرية الوحيدة قبل ابن خلدون كانت محاولة حول المعرفة حيث لايجري البحث عن تفسير المعرفة وديناميكيتها إلا من خلال المعرفة ذاتها، فكان الفكر يتمحور باتجاه أفقي همه الوصف أكثر من التفسير.

وقد أعطى ابن خلدون للفكر اتجاهاً عمودياً، منطلقاً من مضمار العلم إلى مضمار المعرفة.

نقطة انطلاقه كانت على الشكل التالي :

إن الصلة القائمة بين العلم، أي كل معرفة علمية، والمدينة هي صلة موضوعية. فقد مر معنا قوله في هذا الصدد: "إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع".

إن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية، ولفهم تقدم كل علم، يجب بالضرورة المرور بفهم التقدم الاجتماعي بكليته وبذلك يكون ابن خلدون قد بسط جسراً بين المعرفة والمجتمع.

إن الثنائية المتواجدة بين المعرفة والمجتمع قبل ابن خلدون كانت قابلة للدحض.

ومع مقدمة ابن خلدون لم تعد هناك علوم بدون مجتمع ولكن علوم في المجتمع. إن وضوح هذا الفكر الاجتماعي يبدو غاية من الصفاء.

أحد الأسئلة الهادفة التي طرحها هو: لماذا ناقلو العلوم في الإسلام هم في معظمهم من غير العرب؟ طرح ابن خلدون على نفسه هذا السؤال: لماذا حصل ذلك؟

وكان الجواب الذي قدمه مفسراً هذه الظاهرة يتمحور في اتجاهين: من ناحية كان يعتبر أن الجماعة الإسلامية لا تعرف العلوم ولا المهن بسبب واقعها المبتذل والبدوي، حيث أن البدوي ليس لديه من هم سوى ما يتعلق باستمراريته في الحياة، إذ ماذا ينفعه العلم أو احتراف المهن؟ في حين أنه لا دخل للعلوم والمهن في صلب حياته اليومية. يجب أن يتمدن، هذا ما لم يحصل للبدو الذين اعتنقوا الإسلام على يد النبي محمد (ص) ولم يكن لديهم من تقاليد سوى الخاصة بحياة البداوة وبشكل عام المعارف التي تهتم بشؤون الغذاء وبفنون الحرب. إن هاتين المعرفتين لا تشكلان علوماً، فحسب ابن خلدون كان البدو الرحل في الجزيرة العربية يشكون من الجهل الذي يعاني منه كل مجتمع غير مديني. لقد دفعت انطلاقة الإسلام وفتوحاته السياسية الجماعة الإسلامية التي تبحث أكثر فأكثر عن التحضر إلى الاستعانة بالعلوم، مولدة ووليدة الحياة العمرانية.

يقول ابن خلدون كما أن معظم العلماء الأجانب ينتمون إلى بيئات مدنية متحضرة، كان لابد للجماعة الإسلامية (العرب) من أن يستعينوا بهم. هذه العناصر المتقدمة أوكلت أولاً بالترجمة إلى اللغة العربية ومن ثم بمتابعة أبحاثهم باللغة العربية. إن ظاهرة العدوى الإرادية بالمدينة الفارسية باتجاه ما كان سيصبح المدينة العربية، لا يحاول ابن خلدون وصفه فقط، وإنما يسعى إلى تحليل عناصره الداخلية، تلك التي كانت تجسد له شأناً سوسيولوجياً.

من الطبيعي أن تحصل هذه العدوى، يلاحظ ابن خلدون بل ويجب أن تحصل حتى تشهد المدنية العربية النور فيما بعد، فهي ضرورية وملائمة.

إن هذه النظرة التي يحملها ابن خلدون عن ظاهرة العلماء الأجانب حاملي لواء الثقافة والمدنية العربية تشكل نظرة جديدة موضوعية متأتية من تحليل موضوعي للواقع، فابن خلدون لا يجد مهيناً للعرب أن تكون النخبة المتعلمة العربية من أصل غير عربي، وبالنسبة له لا يمكنه أن يحصل غير ذلك، لأن العرب الذين أسلموا كانوا قبائل من البدو الذين لم يكن يشغلهم سوى سبل المعيشة فقط.

كان لابد لحصول التمدن والتحضر من مساعدة عناصر أجنبية آتية من مجتمعات أكثر تقدماً لتردم هوة الجهل في المهن والعلوم.

استنتج ابن خلدون وحلل كل ذلك بروح موضوعية مفتشاً عن السبب في الواقع الاجتماعي قبل أن يستخلص لاحقاً القاعدة، وبمتابعة التفكير اكتشف ابن خلدون أمرين مهمين، يختص الأول بأمور العلوم والثاني باضمحلالها. فبالنسبة له حيث يكون تواصل في المدنية، يوجد بشكل مواز، نمو في العلوم والمهن.

إن التحضر في المدن الكبرى يهيِّئ الظروف المناسبة لنمو العلوم حيث تجد الأرضية المناسبة لتشهد نمواً بيناً، إذن، بالنسبة لابن خلدون، يكمن التفسير الحقيقي لازدهار العلوم في العواصم الأساسية للبلاد العربية المشرقية (بغداد، البصرة، الكوفة، القاهرة)، في تواصل الحركة التحضرية التي عرفتها المنطقة. لقد لاحظ ابن خلدون أن كل تدهور في الحياة الحضرية يعكس آثاراً سيئة على نمو العلوم والمهن ويعطي مثالاً على ذلك ما حصل في الأندلس التي عرفها في حياته وشهد فيها تراجعاً في مستوى العلوم والمهن، والسبب كان حسب رأيه رحيل العرب منها، فمع رحيلهم حدث انقطاع في الحركة المدنية الذي نتج عنه قطيعة مشابهة على مستوى العلوم والمهن.

وبهذا فإن ابن خلدون يشير إلى أن لكل ديناميكية ملازمة للمعارف العلمية جذورها في الحركة الداخلية للمجتمع. وبذلك يبدو ابن خلدون مادياً في تفسيره. إنه برشاقة رسام، أوضح فكرته حين قال: إن العلم والمعرفة يعيشان في علاقة موضوعية مع المجتمع وينموان مع المدنية، ويتقهقران مع نقيضها. هذا التشدد في إرجاع ديناميكية نمو المعرفة والعلم إلى الحركة العامة للمجتمع، في الوقت الذي لم يكن فيه من شخص يفكر إلا في إطار موروثات الفلسفة اليونانية لأفلاطون وأرسطو، في إنزال الفكر إلى الواقع، يجعل من ابن خلدون أول مفكر عربي يقدم أول أطروحة مادية حول العلم والمعرفة اللذين لا يعيشان خارج حركة المجتمع، وبالنتيجة خارج حركة التاريخ وعلى النقيض من ذلك لا يمكن أن يفسرا بذاتهما حيث أن عالم الفكر ليس مستقلاً عن الواقع.

إن العلم والمعرفة يعبران عن ديناميكية المجتمع وبذلك لا يمكن تفسير نموهما إلا من خلال المجتمع، إن الواقع هو الذي يقرر مصير الفكر وليس العكس..[٢٦]

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه مع ابن خلدون بشكل خاص جرى التركيز - وربما لأول مرة - على الكل الاجتماعي (المجتمع)، فلم يهتم ابن خلدون بالفرد كفرد، ولم يعد لحياته الداخلية النفسية شأن خاص. وإنما اهتم بالكل الاجتماعي وراح يبحث عن الأسباب المادية التي تحكمه، ومن هنا كانت البداية الحقيقية لعلم الاجتماع.

وأخيراً لابد من التأكيد بأن نظرية أثر البيئة الطبيعية على المجتمع عند كلٍّ من ابن خلدون و مونتسكيو شكّلت نقلة كبيرة على صعيد عصر كل منهما، إلا إنها تعاني رغم ذلك من قصور كبير ليس فقط كونها نظرية لا تتيح المساواة بين البشر، حيث تجعل ـ وبسبب البيئة الطبيعية ـ جماعات من البشر خيراً من جماعات أخرى، وبالتالي تدعو إلى الاستئثار عليهم واستغلالهم، بل وكذلك لأنها تجعل الإنسان خاضعاً للبيئة الطبيعية في كل أحواله، وبالتالي فهي تجعل مصير الإنسان خارج إرادته وهذا هو جانب القصور الأساسي فيها.

هوامش الفصل السادس

١ ـ طاليس، أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، (١٩٤٧)، ص (٢٥٤).

٢ ـ الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، ط(١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٥)، ص(٤٠ ـ ٤١).

٣ ـ الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مرجع سبق ذكره، ص (٤٧).

٤ ـ الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ط (٢)، دار المعارف، مصر، دون تاريخ، ص (٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣١).

٥ ـ المقريزي، تقي الدين، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، ط (١)، عالم الكتب، بيروت، (١٩٩٢)، ص (١٤٠).

٦ ـ المقريزي، تقي الدين، رسائل المقريري، ط (١) ، دار الحديث، القاهرة، (١٩٩٨)، ص (١٧٥).

٧ ـ المرجع السابق، ص (١٧٤).

٨ ـ تقي الدين، المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ط (٢)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (١٩٥٧)، مقدمة الناشر.

٩ ـ المرجع السابق، ص (١٣).

١٠ ـ المرجع السابق، ص (٣ ، ٤).

١١ ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت، والسياسة، ط (٢)، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٧)، ص (٨٠).

١٢ ـ المرجع السابق، ص (١٣).

١٣ ـ المرجع السابق، ص (١٥).

١٤ ـ المرجع السابق، ص (١١٤).

١٥ ـ المرجع السابق، ص (٣٩٣).

١٦ ـ المرجع السابق، ص (١٠٣).

١٧ ـ روسو، جان جاك، (أبناؤنا وبناتنا)، دون مترجم، دار الهلال، القاهرة، دون تاريخ، ص (٣٤).

١٨ ـ روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي مرجع سبق ذكره، ص (١٢٥).

١٩ ـ المرجع السابق، ص (١٦٧).

٢٠ ـ المرجع السابق، ص (١٧٢).

٢١ ـ هيجل، ج.ف.ف، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، ترجمة: أمام عبد الفتاح أمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص (١١١).

٢٢ ـ هيجل، ح. ف.ف، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، مكتبة القضماني، دمشق، دون تاريخ، ص (٢٨٠).

٢٣ ـ هيجل، ج.ف.ف، المرجع السابق، ص(٢٠٤).

٢٤ ـ المرجع السابق، ص (٢٠٥).

٢٥ـ المرجع السابق، ص (٢١٧).

٢٦ ـ الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي، دون تاريخ، ص(٨٦٩ ـ ٨٧٠).

المصادر والمراجع

١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط (٧)، دار القلم، بيروت، (١٩٨٩).

٢ ـ الأخرس، محمد صفوح، الأنثربولوجيا وتنمية المجتمعات المحلية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (٢٠٠١).

٣ ـ الأدهمي، محمد مظهر، دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث، ط (١)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، (١٩٨٤).

٤ ـ ألتوسير، لوي، مونتسكيو والسياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكرى، دار التنوير، بيروت، (١٩٨١).

٥ ـ إمام، زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، بدون تاريخ.

٦ ـ الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، ط (١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (١٩٨٥).

٧ ـ باتسييفا، سيفتلانا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، تونس، (١٩٧٨).

٨ ـ بالمر، روبرت، الثورة الفرنسية وامتداداتها، ترجمة: هنرييت عبودي، ط (١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٢).

٩ ـ بوباية، عبد القادر، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، جامعة وهران، الجزائر، (٢٠٠٢).

١٠ ـ بوتول، غوستون، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ترجمة: غنيم عبدون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

١١ ـ بونار، رابح، المغرب العربي وتاريخه وثقافته، ط (٢)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (١٩٨١).

١٢ ـ البياتي، جعفر، مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، بدون تاريخ.

١٣ ـ التبريزي، ابن الخطيب، شرح المعلقات العشر المذهبات، دار الأرقم، بيروت، بدون تاريخ.

١٤ ـ توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ط (٢)، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد محمد شبل، محمد شفيق غربال، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، (١٩٦٦).

١٥ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط (٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (٢٠٠١).

١٦ ـ الجباوي، علي، جغرافية السلالات البشرية، مطابع مؤسسة الوحدة، جامعة دمشق، دمشق، (١٩٨٠).

١٧ ـ جيبون، إدوارد، اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد علي أبودرة، ط (٢)، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٩٧).

١٨ ـ حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، (١٩٢٥).

١٩ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، مصر، (١٩٦١).

٢٠ ـ حمد، إنصاف، نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، جامعة دمشق، (١٩٩٠).

٢١ ـ الحمصاني، عارف، محاضرات في النظم السياسية والقانون الدستوري، جامعة حلب، (١٩٦٣).

٢٢ ـ الحويري، محمود محمد، رؤية في سقوط الامبراطورية الرومانية، دار المعارف، مصر، (١٩٨١).

٢٣ ـ الخشاب، مصطفى، النظريات والمذاهب السياسية، ط (٢)، مطبعة لجنة البيان العربية، القاهرة، (١٩٥٨).

٢٤ ـ الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (١٩٨٣).

٢٥ ـ الخطيب، نعمان، الوجيز في النظم السياسية، ط (١)، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، (١٩٩٩).

٢٦ ـ الخوري، فؤاد إسحاق، مذاهب الأنثربولوجيا وعبقرية ابن خلدون، ط (١)، دار الساقي، بيروت، (١٩٩٢).

٢٧ ـ دوفرجية، موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري والأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٩٢).

٢٨ ـ رسلان، صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة، (١٩٨٨).

٢٩ ـ رعد، سعيد، نظرية التنازل والتساكن والتوطن لدى ابن خلدون، جامعة السند، حيدر آباد، (١٩٧٢).

٣٠ ـ روسو، جان جاك، أبناؤنا وبناتنا، دون مترجم، دار الهلال، القاهرة، دون تاريخ.

٣١ ـ روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، (١٩٧٣).

٣٢ ـ الرويشي، محمد أحمد، الشخصية الجغرافية للمملكة العربية السعودية، ط(١)، مكتبة التوبة، (١٩٦٦).

٣٣ ـ ريمون، رينيه، النظام القديم والثورة الفرنسية، ط (١)، ترجمة: علي مقلد، مؤسسة نوفل، بيروت، (١٩٨٤).

٣٤ ـ الزوزني، عبد الله الحسن بن أحمد، شرح المعلقات السبع، ط (١)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٩٨).

٣٥ ـ الساعاتي، حسن، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (٢٠٠٣).

٣٦ ـ السامرائي، خليل، تاريخ المغرب العربي، ط(١)، دار المدى الإسلامي، بيروت، (٢٠٠٤).

٣٧ ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ط (٢)، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٧).

٣٨ ـ سترومبرج، دونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، جمهورية مصر العربية، (١٩٩٤).

٣٩ ـ سعد، علي إسماعيل، المدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ط(١)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٩).

٤٠ ـ سوبول، ألبير، الثورة الفرنسية، ترجمة: غسان شديد، المنشورات العربية، بيروت، (١٩٨٤).

٤١ ـ شابري، آني، شابري، لورنت، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى: الأسباب المؤدية للانفجار، ط(١)، ترجمة: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، (١٩٩١).

٤٢ ـ شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية، الجزائر، (١٩٧٥).

٤٣ ـ الشكري، علي يوسف، الأنظمة السياسية المقارنة، ط(١)، إيزاك للنشر والتوزيع، القاهرة، (٢٠٠٣).

٤٤ ـ شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط(١)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٨٥).

٤٥ ـ الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٦ ـ الصطوف، محمد عبد الكافي، أوروبا من عصر النهضة حتى قيام الثورة الفرنسية، مطبعة اليمامة، حمص، (٢٠٠٢).

٤٧ ـ صفوت، محمد مصطفى، النظام الجمهوري في العصر الحديث، مطابع دار الدليل الرياضي، مصر، (١٩٥٤).

٤٨ ـ طالب، محمد سعيد، ابن خلدون، رائد الفكر الحديث، ط (١)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (٢٠٠١).

٤٩ ـ طالبي، محمد، منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨٥).

٥٠ ـ طاليس، أرسطو، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، (١٩٤٧).

٥١ ـ طلفاح، خير الله، الشعوبية عدو العرب الأول، مطبعة المعارف، بغداد، (١٩٧٣).

٥٢ ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٧٦).

٥٣ ـ عطوي، عبد الله، الجغرافية البشرية، ط (١)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٩٦).

٥٤ ـ عطية الله، أحمد، القاموس السياسي، ط (٣)، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٩٦٨).

٥٥ ـ العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخه، ط(١)، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨١).

٥٦ ـ العوا، عادل، المذاهب الفلسفية، جامعة دمشق، مطبعة ابن حيان، (١٩٨٧).

٥٧ ـ العودات، محمد عبدو، الجغرافية النباتية، ط (١)، جامعة الملك سعود، الرياض، (١٩٨٥).

٥٨ ـ عوض، لويس، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٩٢).

٥٩ ـ العيسوي، عبد الرحمن، علم النفس القانوني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

٦٠ ـ الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ط (٢)، دار المعارف، مصر، دون تاريخ.

٦١ ـ غلاب، السيد أحمد، البيئة والمجتمع، ط (٧)، مكتبة دار الإشعاع الفنية، المنتزه، (١٩٩٧).

٦٢ ـ فولتير، الرسائل الفلسفية، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، (١٩٥٩).

٦٣ ـ الفيلالي، مصطفى، تطور الوعي القومي في المغرب العربي، ط (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (١٩٨٦).

٦٤ ــ قلعجي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ط (٣)، دار النفائس، بيروت، (١٩٨٦).

٦٥ ـ الكردي، محمود السعيد، ابن خلدون: مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، (١٩٨٤).

٦٦ ـ كريسون، أندريه، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، (١٩٨٢).

٦٧ ـ الكواكبي، عبد الرحمن، أم القرى، ط (٥)، دار الشرق العربي، بيروت، (١٩٩٦).

٦٨ ـ كون، كارلتون، السلالات البشرية الحالية، ترجمة: محمد السيد غلاب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، (١٩٩٥).

٦٩ ـ لابيكا، جورج، السياسة والدين عند ابن خلدون، ط(١)، ترجمة: موسى وهبي، شوقي دويهي، دار الفارابي، بيروت، (١٩٨٠).

٧٠ ـ لاكوست، إيف، العلامة ابن خلدون، ط (١)، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٧٤).

٧١ ـ لوك، جون، الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٢ ـ لوك، جون، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، (١٩٥٩).

٧٣ ـ لوك، جون، هيوم، ديفيد، روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، دار سعد للطباعة والنشر، مصر، (١٩٦٦).

٧٤ ــ ماركس وانجلنر، بصدد الدولة، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، (١٩٨٦).

٧٥ ـ ماكيافيللي، نيقولا، الأمير، ترجمة: محمود لطفي جمعة، مؤسسة النوري، دمشق، (١٩٩٠).

٧٦ ـ المجذوب، محمد، القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان وأهم النظم الدستورية والسياسية في العالم، ط (٤)، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، (٢٠٠٢).

٧٧ ـ محمود، زكي نجيب، ديفيد هيوم، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

٧٨ ـ مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي الحديث، ط (١)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٨٣).

٧٩ ـ مدني، صلاح، تاريخ العصور الوسطى في أوروبا، مطبعة الإنشاء، دمشق، (١٩٧٣).

٨٠ ـ المراكشي، ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، (١٩٩٨).

٨١ ـ مزياني، عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، الكويت، (١٩٨١).

٨٢ ـ مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (١٩٨٦).

٨٣ ـ المقريزي، تقي الدين، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ط (٢)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (١٩٥٧).

٨٤ ـ المقريزي، تقي الدين، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، ط(١)، عالم الكتب، بيروت، (١٩٩٢).

٨٥ ـ المقريزي، تقي الدين، رسائل المقريزي، ط (١)، دار الحديث، القاهرة، (١٩٨٨).

٨٦ ـ مؤلف مجهول، مفاخر البربر، ط (١)، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رفاق للطباعة والنشر، الجزائر، (٢٠٠٥).

٨٧ ـ مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، (١٩٥٣).

٨٨ ـ مؤنس، حسين، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها، الكويت، (١٩٧٨).

٨٩ ـ نازلي، أحمد معوض، التعريب والقومية العربية في المغرب العربي، ط (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (١٩٨٦).

٩٠ ـ نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط (١)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٨١).

٩١ ـ هامبس، نورمن، التاريخ الاجتماعي للثورة الفرنسية، ترجمة: فؤاد أندراوس ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (١٩٦٣).

٩٢ ـ هيجل، ج. ف. ف، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، مكتبة القضماني، دمشق، دون تاريخ.

٩٣ ـ هيجل، ج. ف.ف، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ.

٩٤ ـ وافي، علي عبد الواحد، عبقريات ابن خلدون، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، (١٩٨٤).

٩٥ ـ الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع، بغداد، (١٩٧٦).

٩٦ ـ وقيدي، محمد، العلوم الإنسانية والايديولوجيا، مطبعة فضالة، المغرب، (١٩٨٨).

٩٧ ـ اليافي، عبد الكريم، تمهيد في علم الاجتماع، ط (٤)، مطبعة جامعة دمشق، (١٩٦٤).

٩٨ ـ اليافي، عبد الكريم، الفيزياء الحديثة والفلسفة، مطبعة الجامعة السورية، (١٩٥١).

الموسوعات

- الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (١٩٩٨).
- الموسوعة الفلسفة العربية، معهد الإنماء العربي، بدون تاريخ.

الكتب المقدسة

- القرآن الكريم

المراجع الأجنبية

1 - KOTTAK ، CONRAD ، PHILIP ، *ANTHROPOLOGY : THE EXPLORATION OF HUMAN DIVERSITY* ، MC GREW WILL ، NEWYORK، 1994.

2 – PRITCHARD، E . E. EVANS ، *SOCIAL ANTHROPOLOGG* ، UNIVERSAL BOOK STALL ، NEW DELHI ، 1992.

أحمد علي العجلان

- من مواليد الرقة ١/٨/١٩٨٠.
- إجازة في علم الاجتماع جامعة حلب ٢٠٠١.
- دبلوم دراسات عليا من قسم علم الاجتماع - جامعة دمشق ٢٠٠٣.
- ماجستير في علم الاجتماع – جامعة دمشق ٢٠٠٧.
- يجهز لنيل درجة الدكتوراه من قسم علم الاجتماع - جامعة دمشق ببحث عنوانه ((العولمة والدولة في الوطن العربي)).

فهرس